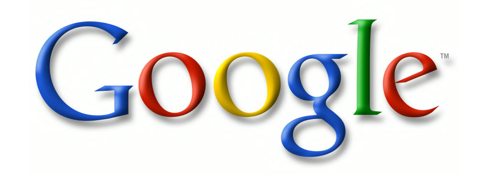




G. S. Morris

Die speculative

Idee Gottes

und die damit zusammenhängenden

Probleme der Philosophie.

Eine kritisch-dogmatische Untersuchung

von

Dr. J. U. Wirth.



Stuttgart und Tübingen.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1845.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Vorrede.

Die Grundidee des religiösen Bewußtseyns philosophisch rechtfertigen zu wollen, wird zwar von Vielen in unsern Tagen zum voraus als ein verfehltes Unternehmen betrachtet werden. Ich scheue mich aber hievor nicht. Denn ich kenne den Grund dieses Mißtrauens in das, was die eigentliche Sendung der Speculation ausmacht. Es ist eine in unseren Tagen ebenso allgemein vergessene, als sich von selbst verstehende Wahrheit, daß die Philosophie überhaupt, im höchsten Sinne aber die Religionsphilosophie nicht den bloßen *Begriff*, sondern die *Idee* zu ihrem Objecte habe, daß alle Wissenschaft dessen, was eine *freie Production* des Geistes ist, also an und für sich über das *Gegebene* hinaus liegt und ursprünglich nur aus dieser Spontaneität des Selbstbewußtseyns entsprungen ist, um ihrem Objecte gewachsen zu seyn, selbst auch auf den Standpunct des Idealen sich stellen müsse. Die Philosophie unserer Zeit aber und namentlich die Religionsphilosophie ist noch nichts, als ein bloßes *Begriffswissen*. Das ist der Grund des Schiffbruchs, welchen sie selbst erlitten, und des Mißtrauens, welches sich allgemein gegen den aus ihrem Untergange sich erhebenden religionsphilosophischen Dogmatismus gebildet hat.

Der *Begriff* steht in directer Beziehung zu einem Gegebenen; dieses ist sein Inhalt, er selbst die bloße Form des von außen gesetzten Inhaltes; oder er ist das Gegebene selbst, erhoben in die intelligible, unsinnliche, allgemeine Einheit. Wird daher die Philosophie blos als Begriffswissen gefaßt und wird auch die

Religionsphilosophie auf diese Bestimmung beschränkt, so kann die Function der letzteren blos darein gesetzt werden, die Reihe der gegebenen, geschichtlichen Religionen zu begreifen und den Proceß zu erkennen, welcher jene hervorgebracht hat. Die Religionsphilosophie, diese ohne Zweifel erhabenste aller philosophischen Disciplinen, geht damit der Apriorität und Spontaneität der Vernunft, welche ihr am meisten zukommt, verlustig und wird zu einer rein historischen Wissenschaft depotenzirt.

Fragen wir nach dem Grunde dieser in der Geschichte der Philosophie außerordentlichen Erscheinung; so müssen wir den ganzen Verlauf der neueren Philosophie uns vergegenwärtigen. Mit aller Freiheit, aller Kraft, welche der nordischen Subjectivität zukommt, hatte zuerst die deutsche Philosophie die Constitutivität des Wissens geltend gemacht. Der Autonomie sich aufs entschiedenste bewußt, erhob sie sich über alles Historische und setzte ihm mit der Energie, welche der ächten idealen Begeisterung einwohnt, das Sollen entgegen. Und nicht etwa blos auf die praktischen Wissenschaften, in deren Gebiet auch der schwächere Geist geneigt seyn kann, die Realität des Ideals anzuerkennen, sondern auch im Gebiete der Religion machte damals die Wissenschaft die Idee dem Positiven gegenüber aufs entschiedenste geltend. Allein die Idee, welche sie an die Stelle des Historischen setzte, war zu dürftig, zu armselig, um wirklich einen Ersatz für das positive Bewußtseyn zu gewähren, ja der ganze Gesichtskreis, in welchem dieser subjective Idealismus sich bewegte, war zu eng, um dem Historischen seine volle Gerechtigkeit zu Theil werden zu lassen und auch nur das wahre Verständniß desselben zu eröffnen. Kein Wunder, daß hiegegen der tiefere Geist eine Einsprache erhob. Der Süden Deutschlands, die Geburtsstätte eines seltenen Tiefsinns, dem aber selten die Freiheit der Subjectivität zur Seite steht, war es, von wo aus die Reaction erfolgte. Die Philosophie des Südens übernahm die Function, in das Centrum der verkannten Wirklichkeit einzudringen und die Wiedergeburt der schöpferischen Principien, welche das ganze reale Leben unseres Weltalters regieren, in einem Intellectualreiche zu feiern. Daher die Vorliebe für das Gebiet der Unfreiheit, die Natur, womit sie begann, die

großartige Construction der Geschichte, deren bisher verschlossenen Sinn nun die Philosophie eröffnete, die Anschauung eines realen ethischen Organismus der Menschheit, in der sie endigte und deren die Atomistik der nordischen Subjectivität gar nicht fähig gewesen war. Die Philosophie des Südens und die Richtung, die sie einschlug, war nothwendig. Große schöpferische Principien ganzer Weltalter, wenn sie aufhören, Lebenspotenzen zu seyn, haben das Recht, in der Form des reinen Wissens ewig fortzuleben, und hinwiederum Objecte des Wissens können sie im vollen Sinne des Wortes nur werden, wenn die Subjectivität schon aus ihnen heraus ist, sie als ein Fremdes sich gegenüber hat, sie also aufhören, ein real Lebendiges zu seyn.

Allein der große Mißgriff hiebei war der, daß diese Philosophie nicht historisch genug war. Im allerinnersten Centrum der Geschichte gehen, wenn der Blick bis zu ihm reicht, auch die Ahnungen und die gestaltenden Kräfte der Zukunft auf. Ohne diese völlige Durchdringung der Geschichte bleibt das Wissen in der Realität befangen. Daher begreift es sich, daß die Philosophie mehr und mehr als bloßen Gedanken des Seyenden sich erfaßte, höchstens eine Perfectibilität der Formen, aber keine solche dem Princip nach gestattend. Hiebei aber war eine gedoppelte Gestaltung des Wissens möglich. Die Uebereinstimmung des Begriffs und des Seyenden kann den zweifachen Sinn haben, entweder daß das Seyn seine Wahrheit im Begriffe oder umgekehrt, daß der Begriff seine Wahrheit im Seyn hat. Auf dem ersteren Princip beruht die negative, auf dem zweiten die positive Philosophie.

Auch die negative Philosophie geht also aus von einer vorausgesetzten Identität des Begriffs und des Gegebenen. Das, was ist, zu erkennen, wird für die ganze Mission der Philosophie erklärt. Es wird darum für eine Thorheit ausgegeben, zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über die gegenwärtige Welt hinaus. Würde die Theorie eine Welt bauen, wie sie seyn solle, so existirte diese zwar, aber nur im Meinen. Die Identität des Begriffs und des Seyns ist es also allein, was die negative Philosophie bezweckt. Allein jene faßt sie nicht so, als hätte der Begriff dem Seyn sich unterzuordnen, vielmehr ist ihr der Begriff alles Seyn, die einzige Wahrheit, das Absolute.

Einzelnen. Wie kann nun dennoch die absolute Bestimmung der Religion die seyn, das Einzelne als Symbol des Allgemeinen zu setzen? Dieß ist eine Halbheit, welche die verderbliche Wirkung gehabt hat, die Verwechslung der Idee der Religion und einer bloßen Form noch mehr zu fixiren und sich die Erkenntniß der Idee selbst in ihrer wahren Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, in welcher sie die Blüthe aller Philosophie ist, für immer unmöglich zu machen.

Von hier aus war der zweite und letzte Schritt, welchen die Kritik thun konnte, unvermeidlich. Jede bloße Form der Religion hat eine vergängliche Seite, welche die blos individuelle Erscheinung des Bewußtseyns ausmacht, in dessen Gestalt sie ursprünglich auftritt. Diese individuelle Seite wird am meisten in denjenigen Religionsformen hervortreten und sogar betont werden, welche nicht im Kreise aller begeisteten Henaden, sondern in einer einzelnen eminenten die absolute Gegenwart des unbedingten Geistes anschauen. Das individuelle Element ist aber nothwendig zugleich ein sittliches. Mit ihm eröffnet sich daher der ganze Kreis der realen Bedürfnisse. Die Religionen der absoluten Individualität schauen zwar nothwendig den Kreis der Bedürfnisse als die bloße Basis an, über welche hinaus der Geist sich erhebt, um erst in der Hingabe derselben seine Unendlichkeit zu offenbaren. Nichts desto weniger bleibt jene Basis für die religiöse Anschauung ebenso wesentlich, als die Erhebung über sie. Das religiöse Bewußtseyn findet auf dieser Stufe nur in der Anschauung eines unmittelbar Gegenwärtigen seine Befriedigung; dieses ist seine Liebe, der Gegenstand seiner Devotion, das Object seiner Andacht, in dem es Alles, auch das Unendliche besitzt. Von dem Gesichtspuncte aus, von welchem die Kritik ausgeht, dem der Incongruenz des Allgemeinen und Einzelnen ohne die Erkenntniß ihrer wahren idealen Combination ergibt sich daher das Recht, ebenso sehr das Einzelne, Sinnliche, Materielle, wie das Universelle, als das Wesentliche geltend zu machen. Wir können deßwegen von dieser Seite nicht in das Verdammungsurtheil einstimmen, welches man über die negative Kritik in ihrem zweiten Stadium ausgesprochen hat. Aber freilich indem auch diese zweite Phase von einem Standpuncte ausging, welcher innerhalb des Begriffswissens beharrt und keine Ahnung

von der Idee der Religion hat, sondern sie nur in der Form des Begriffs, also in der historischen Erscheinung kennt; so mußte sie als das Wesen der Religion den Materialismus aussprechen, und die höchste, ideenloseste Irreligiosität, welche in der Religion nichts sieht, als einen schlecht versteckten Eudämonismus, die Folge hievon seyn. Das ist das in religiöser Beziehung rein verneinende Ende der Begriffsphilosophie. Das einzige Positive, welches ihr nach Vernichtung der Religion und ihrer ewigen Ideenwelt übrig bleibt, ist der Staat, und die consequente Begriffsphilosophie endet zuletzt in die sociale Wissenschaft. Alle Kunst und Wissenschaft sollen ihre Erstlinge auf den Altar des Staates niederlegen, damit dieser zur Würde des Humanitätsstaates erhoben werde. Weil aber die Kunst selbst ihre Wurzel in der Religion hat und nichts ist, als die Anschauung der religiösen Idee in der Form des Ideals; so ist im Grunde der Staat nicht nur von der tieferen Weihe der Religion, sondern auch von der der Kunst entblößt, und das Ideal, in welches die sociale Wissenschaft zuletzt endigt, kann consequenter Weise nichts seyn, als der Götze unserer, aller Idealität baaren Zeit, der industrielle Staat, etwa mit einem Zusatz leerer und ausgetrockneter Moral.

Es konnte nicht anders seyn, dieses ideenlose Resultat mußte von Seiten der Wissenschaft eine Reaction erwecken. Das, seiner ewigen Wahrheit gewisse Gefühl weist insolange das Begriffswissen zurück, als es in dem Resultate des letzteren sich nicht selbst ausgesprochen findet. Der negativen, kritischen Philosophie hat sich eine positive, historische zur Seite gesetzt. Ihr Ausspruch ist, das Wissen mit dem Leben versühnen zu wollen. Sie appellirt an die unzerstörbare Gewalt des unmittelbaren Bewußtseyns, welches ewig weiter treibe, bis sein ewiger Gehalt die entsprechende Form gefunden habe. Wer vermöchte auch die Wahrheit zu verkennen, welche hierin auf ihrer Seite steht? Aber der Grundfehler dieser Reaction ist, was sie gemein hat mit dem Feinde, den sie bekämpft, daß sie nämlich, wie dieser, ein bloßes Begriffswissen, nur mit Umkehrung der in ihm enthaltenen Factoren ist. Beide, die negative und die positive Philosophie, sind die Töchter einer und derselben Mutter, jenes tiefsinnigen, im Realen sich anschauenden

Gemüths, wie es der Süden des Germanismus ausgeboren hat, aber eines Gemüthes, das annoch nicht in seine innerste Tiefe zurückgegangen, darum bloßes Begriffswissen geblieben ist. Indem daher die positive Philosophie den ewigen Inhalt der Religion retten will, ihn aber selbst nur in der Form des Begriffs erkennt, muß sie ein, der Methode der negativen Philosophie ganz entgegengesetztes Verfahren einschlagen, und, während diese das Seyn dem Begriffe unterordnet, umgekehrt den Begriff durch das Seyn determinirt werden lassen. Sie behauptet daher, an der Geschichte eine absolute Voraussetzung zu haben, sie versichert, daß die Offenbarung schlechthin nur a posteriori gewußt werden könne, daß sie unter die Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wissens gehöre, daß folglich der menschliche Verstand, statt durch den apriorischen Begriff das Dogma, die Thatsache kritisiren zu wollen, die Enge seiner Gedanken zu der Weite der göttlichen erheben müsse. Es ist dieß ein Princip, welches die Begriffsphilosophie, wenn sie consequent seyn und nicht über sich selbst hinausgehen will, im Grunde sich gefallen lassen muß. Denn setzt diese jenseits des Begriffs kein Höheres, so darf nicht das Taschenspiel getrieben werden, daß der Begriff die Thatsache, von welcher allein er genommen ist, beurtheile, sondern die Thatsache ist das Urtheil über den Begriff. Der Begriff ist blos die Umkehrung einer Hand, eine Kraft der Verjüngung soll ihm nicht beiwohnen und wohnt ihm als solchem wirklich nicht bei, er ist also nichts, als die abgezogene, todte Formel, ohne Leben, der Eule der Minerva ähnlich, die mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt. Welche Befugniß hat diese todte Formel, über ihren Lebensgrund, von dem sie stammt, dessen leerer Schatten sie ist, abzuurtheilen? Allein umgekehrt, — woher weiß denn die positive Philosophie, daß eine gewisse Religion göttliche Offenbarung und zwar daß sie die absolute sey? Der Beweis hievon kann nicht in der Aussage der Offenbarung von sich liegen; das wäre die offenbarste petitio principii. Er muß also unabhängig von der Offenbarung in der Vernunft gegeben seyn. Was heißt das aber anders, als die Vernunft enthält doch in sich das Kriterium der Wahrheit der Religion? Hinwiederum wenn die positive Philosophie

lehrt, daß die Offenbarung ihrer Wirklichkeit nach nur empirisch gewußt werden könne, die Wahrheiten derselben aber nach geschehener Offenbarung begreiflich seyen, so gehört dieß zu den vielen verwandten und feinen Distinctionen, die längst antiquirt sind, indem das Begreifen der Offenbarung, wenn es auch nur nach geschehenem Eintritt derselben möglich ist, doch ein Begreifen derselben in ihrer inneren, vernünftigen Nothwendigkeit ist, hiemit aber der Glaube an sie aufhört, ein historischer zu seyn, und ein völlig freier wird, die Vernunft also hierin ihre absolute Dignität erweist. So werden wir von der positiven Philosophie wieder zur negativen getrieben, die umgekehrt das Bedürfniß der positiven hervorgerufen hat.

Beide fordern sich wechselseitig und beide verschwinden ineinander, weil keine von beiden erkennt, daß ein Wissen, welches die Geschichte in lauter Gedanken verwandelt, auch eine intellectuelle Productivität haben müsse. Intellectuelle Productivität ist das Zeichen der wahren, lebendigen Philosophie. Denn diese ist eine Wissenschaft nicht der Begriffe, sondern der Ideen. Die Idee ist der Wissenschaft so nothwendig, als der Kunst das Ideal. So gewiß die Kunst ohne das Ideal aufhört, Kunst zu seyn, und Prosa wird, ebenso gewiß hört die Philosophie ohne Idee auf, Philosophie zu seyn, und wird sie eine lediglich historische Wissenschaft. Nur der eine verwandte Ausweg bleibt beiden, der Kunst, wenn sie die Realität des Ideals aufgibt, in das Komische sich zu flüchten, der Philosophie, wenn sie die Idee verläugnet, Skepticismus zu werden. Der bloße Begriff ist es, welcher die Philosophie nöthigt, in das eine oder andere, die historische oder skeptische Wissenschaft auszulaufen. Von dem Begriffe aber ist die Idee himmelweit verschieden. Der Begriff erhebt sich in die Idee, wenn er auf die höchste Einheit bezogen wird. Alle Begriffe, in der absoluten Einheit erkannt, werden zu Ideen. Indem aber die Begriffe in der höchsten Einheit gedacht werden, werden sie nothwendig constitutiv. Das Negative der Kritik wird dadurch positiv; die Idee ist Seyn setzend. Der Begriff ist daher Idee als irgend welche, Seyn setzende Form der höchsten Einheit. Ist die Philosophie dieses Wesens der Idee und ihrer selbst als Ideenlehre bewußt geworden, so hat sie die Zersetzung

des Dogmas als einer Thatsache durch den Begriff nicht mehr zu fürchten. Die Idee ist nicht mehr so schwach, daß sie nur an dem vorausgesetzten Seyn ein Leben hätte. Selbst wenn dieses eine Vergangenheit ohne lebendige Wirklichkeit wäre, könnte sie dem Verluste ruhig zusehen, da sie durchaus eine verjüngende Kraft ist, die selbst ein Seyn setzt. Sie ist sich ihrer ewigen Wahrheit bewußt, die unabhängig von der historischen Wirklichkeit, selbst eine solche, wenn zunächst auch nur im Reiche des Intelligiblen, zu schaffen im Stande ist.

Dieß der Philosophie in anderen Gebieten, nur nicht in dem der Religion, zugestehen zu wollen, ist nichts als ein Beweis von Inconsequenz. Man gesteht insbesondere dem ethischen Theile der Philosophie unbedingt das Recht zu, Ideenlehre d. i. Lehre von annoch unwirklichen, aber nichts desto weniger die Wirklichkeit umbildenden Begriffen zu seyn. Wie vermag aber die Philosophie in ihrem ethischen Theile Ideenlehre zu seyn, wenn sie es nicht auch in dem religionsphilosophischen ist, da doch jener nur die angewandte Religionsphilosophie selbst ist und es in höchster Beziehung die religiösen Ideen sind, welche den ethischen Stoff beseelen?

Das Daseyn der Philosophie als solches ist der Beweis davon, daß das unmittelbare Bewußtseyn des Geistes sich selbst nicht mehr genüge. Ihr Erscheinen selbst kündigt sich daher überall als Verneinung des Geltenden an. Ist denn aber ein Negatives ohne ein Positives? Setzt nicht die Verneinung des Unwahren überall wenigstens die Ahnung des Wahren voraus?

Täuschen wir uns nicht, so ist es dieses Bewußtseyn von der constitutiven Bestimmung auch der Religionsphilosophie, was unserem Zeitalter Noth thut, um den Glauben in seine freie philosophische Gestalt zu erheben und in verjüngter, idealer Form wieder zu gewinnen. Und was vermöchte den Geist mehr mit Enthusiasmus zu erfüllen, als dieses Bewußtseyn der Ewigkeit, der unverwüstlichen Wahrheit der Religion, deren Idee Ihr aus dem Herzen des Menschen nur reißen könnet, wenn Ihr das Herz selbst aus dem Menschen reißet? Was vermöchte mehr die Liebe zur Wissenschaft zu entzünden, als die Morgenröthe einer neuen religiösen Zukunft, welche die Wissenschaft schon deutlich erkennt? Einzig hiedurch wird die Philosophie

wieder in ihre Würde eingesetzt, welche ihr als Ideenlehre zukommt, einzig hiedurch bekommt sie aber auch jenen Reiz, den sie für den unverdorbenen Geist ursprünglich hat, wenn er, den positiven Lebenseinheiten entfremdet, zu ihr mit der dunkeln, freudevollen Ahnung sich wendet, in ihr eine Ideenwelt zu entdecken, welche ihn für den unwiederbringlichen Verlust zu entschädigen vermag.

Ich habe die Ueberzeugung, daß die deutsche Philosophie der angedeuteten Epoche entgegengehe, in welcher sie nicht die Feindin, aber auch nicht die Magd, sondern die ebenbürtige Schwester der Religion, ja die Mutter eines freien, philosophisch religiösen Bewußtseyns werden wird. Ich verkenne nicht die Nothwendigkeit, mit welcher sie die bisherigen Stadien durchlaufen hat. Allein ich weiß auch, daß diese Stadien nicht das Letzte sind, bei welchem sie stehen bliebe. Es ist nicht das erste Mal, daß die Philosophie aus dem leeren Formelwesen von Abstractionen, welche eine unbewußte Hypostasirung an die Stelle des Lebendigen setzt, sich selbst wieder zu einer freien, aus der eigenen Tiefe geschöpften und darum ächt speculativen Religiösität emancipirt. Die Heroen der antiken Philosophie, in welchen die hellenische Speculation ihren höchsten Glanzpunct erreichte, Sokrates, Plato, Aristoteles, Zeno mußten denselben Kampf gegen die Abstractionen des eleatischen und heraklitischen Pantheismus, wie gegen die Atomistik bestehen, und sie haben ihn siegreich bestanden. Die schon sinkende Sonne des hellenischen Lebens hat sich in ihren Systemen in eine neue Glut getaucht. War sie gleich nur die Glut einer Abendröthe, so war sie doch zugleich die ahnungsvolle Verkündigerin eines neu erstehenden Lebensprincips, und alle höheren Lebenskräfte, welche die Hellenen auf dem Grabe ihrer Welt noch aufrecht erhielten, sind von ihren Lehren ausgegangen.

Noch darf ich namentlich für den historischen Theil der vorliegenden Schrift die Nachsicht des Lesers in Anspruch nehmen. Diese Nachsicht werde ich schon bei allen denjenigen von selbst finden, welche wissen, was es heiße, eine Geschichte der Philosophie schreiben, — und diese Schrift behandelt den eingreifendsten Theil einer solchen — daß namentlich eine solche Geschichtsschreibung auf den innersten Punct der philosophischen Combi-

nationen zurückgehen, diese Grundtendenz in Beziehung zu dem Ganzen der speculativen Bestrebungen einer Zeit setzen, ja die Bedeutung erkennen müsse, welche die Systeme in der Weltgeschichte und für alle Zukunft haben. Wer außerdem noch die Schwierigkeiten kennt, welche namentlich mit dem Studium der griechischen Philosophie verbunden sind, wird sich die Mühe begreiflich machen können, welche es den Verfasser kostete, ferne von größeren Bibliotheken, genöthigt, von den verschiedensten Seiten her die Quellen zusammenzusuchen, und mitten in einer vielseitigen und zudem fremdartigen Amtsthätigkeit eine selbständige Ansicht über den innersten Entwicklungsgang der griechischen Philosophie sich zu bilden und auszuführen. Gerade die Theologie der griechischen Philosophen ist noch wenig nach *ihrem bestimmten Sinne* erforscht. Die Geschichtschreiber geben sie meist mit den eigenen Worten der Philosophirenden, ohne ein bestimmtes Urtheil darüber auszusprechen, ob die Urheber der Systeme damit das Absolute als eine Allgemeinheit oder als Subject bezeichnen wollten, oder ohne eine genaue Untersuchung darüber zu führen, wie diese entgegengesetzten Formen, das Absolute zu bestimmen, sich gebildet, welchen Gang dieser Gegensatz des Wissens in den verschiedenen Systemen genommen und welches Endergebniß jene wissenschaftliche Antithesen gehabt haben und haben mußten. Das Gefühl der Schwierigkeit solcher Untersuchungen ist der geheime Grund, warum man sich so wenig auf sie einläßt, und dennoch ist und bleibt die Idee Gottes das Centrum einer jeden Philosophie, von welchem aus alle übrigen Lehren derselben allein ihr wahres Licht erhalten.

Dr. **Wirth.**

Einleitung.

Jede Religion wurzelt in dem uranfänglichen Gefühle des Geistes, dem unmittelbaren Innewerden seines ewigen Wesens. Jenes Gefühl ist nicht nur die Wurzel, sondern die bleibende Grundform der Religion. Nicht, als ob durch das religiöse Gefühl das Wissen sollte ausgeschlossen werden. Das uranfängliche Gefühl ist der reinsten, klarsten Intelligenz fähig, ohne darum aufzuhören, zu seyn, was es ursprünglich ist, reines, göttliches Gefühl, und es ist einer der falschesten Sätze, die man aufgestellt hat, daß das reine, also philosophische Wissen das religiöse Gefühl aufhebe, daß die Religion, um Religion zu bleiben, nicht über den Kreis des Vorstellens hinauskommen dürfe, über denselben aber in den Aether des Wissens erhoben, aufhöre, Religion zu seyn. Es gibt eine schlechthin philosophische Religion, eine Religion, die eins ist mit der Vernunft selbst. Das uranfängliche Gefühl — und es ist immer noch so lauter, als es am ersten Morgen war, an welchem der erste Mensch ward — kann nichts anderes, als die anschauende Vernunft seyn. Die Intelligenz reinigt es, aber sie reinigt es nicht in ihm selbst, sondern nur von fremden Ingredienzien, und wie die Intelligenz diese Funktion hat, das an und für sich Reine von dem Fremdartigen zu scheiden, so thut sie dieß nur, indem sie der eigenen Stimme jenes Gefühles lauscht, welches selbst in sich jenen Drang nach dem reinen Selbstlaut hat, ja die Intelligenz ist nur dann wirkliches Wissen, wenn sie das

reine Sichselbstvernehmen jenes Gefühles ist. Hier quillt der göttliche Enthusiasmus, welcher eines ist mit der Philosophie.

Das uranfängliche Gefühl, welches die Quelle und Grundform der Religion bildet, ist aber ein Sich-selbst-finden-wollen in einem Unbedingten. Die menschliche Persönlichkeit ist ein unendliches Ich in der Form der Individualität; sie ist eine relative Absolutheit; sie umfaßt schlechthin alles Seyn im Denken und schaut es doch in einem besonderen Reflexe an; ihr Wille ist unbedingt, schlechthin universell und doch vermag sie nur in einer geschlossenen Sphäre das allgemeine Weltgesetz zu verwirklichen. Ueberall, in allen Formen des geistigen Lebens begegnen uns jene beiden Elemente, das Unendliche und Endliche, das Universelle und Partikuläre. Diese müssen an sich eins und darum actuell vereinbar seyn. An sich müssen sie eins seyn; denn der Mensch ist eine Henade, sein Wesen ist also einheitlich und die Bestimmungen desselben sind daher an sich bloße Unterschiede, keine Gegensätze. Folglich müssen sie auch vereinbar seyn, d. h. alle, noch so eingreifende Entzweiung derselben kann am Ende nur dahin führen, daß sie sich wieder suchen und in einem Indifferenzpunkte, welcher bei der ethischen Entwicklung der Persönlichkeit der Höhepunkt ihres Lebens ist, sich wirklich finden und zur beseeligten Harmonie göttlicher Individualität ausgleichen. Daher ist es eine völlige falsche Lehre, daß der Mensch nur ein Moment des Allgeistes seye. Er ist nothwendig vielmehr eine Potenz desselben. Was an sich ist, muß werden; jede Substanz ist darum nicht bloße causa, sondern causa sui, nicht bloße Ursache, sondern Endursache, d. h. eine Ursache, welche zugleich der Zweck ihrer Wirkungen ist. Folglich ist die an sich henadische Wesenheit des Geistes und seiner Attribute, des Unendlichen und des Individuellen, der Grund davon, daß die Entzweiung der Attribute nie eine Auflösung derselben werden und das Individuelle keine transeunte, sondern nur eine permanente Form des Unendlichen seyn kann. Wäre unser Zeitalter, insbesondere unsere Philosophie nicht bis zu dem Philisterthum herabgesunken, den individuellen Genius zu einem selbstlosen Schema des Allgemeinen zu entwürdigen und dieses in seiner versteinerten Wirklichkeit wie den höchsten Gott zu verehren und vor ihm als einem Absoluten,

über welches hinaus es kein Sollen geben könne, das Haupt zu beugen; wäre der sittliche Beruf, sich individuell zu bilden, nicht bis auf den letzten Rest aus der Philosophie verbannt worden, so hätte nie das subjective Bewußtseyn von der Ewigkeit der individuellen Henade ganz entschwinden können. Obwohl aber an sich einheitlich, sind doch die beiden Elemente mit einer disparaten Tendenz begeistet, und die Freiheit reizt sie, diese Tendenz zu einer Divergenz zu entzünden, welche, sobald sie entstanden, den Geist nöthigt, im Unbedingten die Lösung des Zwistes zu suchen. Denn mit der dyadischen Gestaltung ihres Seyns hat die begeistete Henade den ewigen Grund desselben verloren und sie kann ihr einheitliches Seyn nur wieder dann entdecken und in ihr Bewußtseyn und Wollen erheben, wenn sie jenen Grund wieder gefunden hat.

Soll nun dieses Unbedingte jenen Zwist zu lösen vermögen, so muß es an sich selbst von ihm frei seyn. Als solches vermag es nicht das reine Unendliche, dieses als ein Abstractum betrachtet, zu seyn. An und für sich ist das Unendliche rein als solches außerhalb des Gegensatzes; allein das reine Unendliche ist nur die Verneinung, nicht die Lösung jenes Zwistes. Gerade aber durch diese Verneinung wird im Leben des Geistes jener Zwist vielmehr hervorgerufen. Denn in demselben will sich das Unendliche nicht als das Bejahende des relativen Sinns hergeben; es zeigt sich immer nur als die verneinende Macht des letzteren; es will sich nicht fesseln lassen, um mitten im Endlichen ein positives Element des Lebens zu werden. Würde daher das reine Unendliche als dasjenige geboten, welches den Zwist der unendlichen Einzelheit und der Individualität lösen soll, so würde sich darin dieser Zwist vielmehr nur selbst begegnen.

Das Unbedingte als die lösende Potenz des Zwistes muß beide Elemente selbst in sich schon gelöst enthalten. Ein solches scheint nun das Ganze der relativen Unendlichkeiten, der individuellen Henaden zu seyn und ihre Wechselwirkung scheint sich hiemit zum vollen Unbedingten zu vervollständigen. Es ist auch keine Frage, daß dieses Ganze, lange Zeit her das einzige Unbedingte, welches die Philosophie gekannt hat, den Zwist zu lösen vermöge; in der Idee und Anschauung des Organismus begeisteter Einheiten liegt, wenn wir ihn über die Erdsphäre

hinaus zum All erweitert denken und uns in ihm als Glieder fühlen, ein Gefühl der Befriedigung jenes Zwistes zwischen dem Unendlichen und Individuellen unseres Seyns, aber dieß nicht, wenn jenes Ganze als Collectivum gedacht wird. Ist das Ganze ein bloßer, wenn auch organisch gedachter Collectiv-Begriff, so ist die individuelle Unendlichkeit mit der Absicht, die sie hat, die Individualität der Unendlichkeit geeinigt zu sehen, nur unendlich außer sich selbst hinaus verwiesen. Denn nur in der vollständigen Reihe der individuellen Unendlichkeiten vermag hier das Unbedingte dem Geiste sich zum Genusse zu bieten; eine solche Reihe ist aber selbst derselbe Zwist, welcher den Geist umhertreibt, unendlich endlich und endlich unendlich zu seyn.

Nehmen wir aber das Ganze als Einheit, als einen singulären Begriff, dann ist es eine Gott-erfüllte Welt, und dann vermag es den Zwist zu lösen, dann aber ist es Organisation eines unendlichen Geistes.

Und dieses ist das gesuchte Unbedingte. Sich-selbst-finden-wollen im Unbedingten, dieß haben wir als das Wesen des religiösen Gefühls bezeichnet. Sich selbst aber vermöchte der Geist nicht im Unbedingten zu finden, wäre dieß nicht selbst ein Selbst. Bestimmter aber haben wir gesagt, der Zwist, dessen Lösung zu suchen das Wesen des religiösen Gefühls ist, entspringe aus der Divergenz des Unendlichen und der Individualität im menschlichen Wesen. Soll daher das Unbedingte diesen Zwist lösen, so muß es selbst Einheit des Unendlichen und des Ich, es muß an und für sich seyender Geist seyn. Auf ihn weist das religiöse Gefühl, ihn setzt es selbst voraus. Das rein Unendliche negirt nur den Zwist, ruft ihn also wieder hervor, das Ganze der relativ unendlichen Geister löst ihn nie schlechthin. Das Unbedingte als an und für sich seyender Geist ist seine ewige Beschwichtigung; als solcher enthält es ewig den Zwist schon gelöst; in ihm begegnet uns das Unendliche als das, was wir erstreben, nämlich als Selbst.

Lösung eines Zwistes ist aber zugleich die Einheit der Elemente nur als dasjenige, worein die Elemente selbst einzugehen streben und worin sie ihr eigenes Wesen realisirt finden, sie ist mit Einem Worte der Zweck des Zwistes. Folglich muß auch das Unbedingte gedacht werden als der Zweck des

Zwistes des Geistes; folglich muß es, obgleich an sich oder seinem Wesen nach unendliche Einzelheit, doch als die Einheit des Unendlichen und der Individualitäten sich hervorbringen. Es muß somit werdende Einheit beider Elemente seyn. Denn der Zweck wird erst, er ist noch nicht. Ohne etwas Successives in Gott wäre er daher nicht Object des religiösen Gefühls. Er würde ohne alle Beziehung auf dasselbe, völlig gleichgültig für den Geist seyn. Der Geist sucht seinen Zweck in Gott und weiß eben damit Gott als sich hervorbringende Thätigkeit seiner Elemente. Darum hat Gott nothwendig eine Geschichte, alle tieferen Religionen und am meisten die christliche kennen eine solche und nur ein, der mysteriösen Quelle der Religion, dem uranfänglichen Gefühle entfremdetes Denken vermochte Gott zu etwas völlig Ungeschichtlichem zu machen.

Sich selbst im Unbedingten finden wollend, haben wir gesagt, divinirt das religiöse Gefühl das Unbedingte als unendliche Einzelheit. Aber, setzten wir hinzu, suchend darin die Lösung seines Zwistes, ahnet es das Unbedingte als seinen Zweck, d. h. als ein Zumal beider Elemente der menschlichen Persönlichkeit, der unendlichen Einzelheit und des Individuellen, als ein Zumal, welches sich erst hervorbringt, jedoch sicherlich hervorbringt. Dieß aber vermag das Unbedingte nur zu seyn, wenn es Grund jener beiden Elemente ist. An und für sich unendliche Einzelheit, muß es diese, die Einzelheit, irgend wie selbst fixiren gegen die Unendlichkeit; hiedurch eben wird die Einzelheit ein blos relatives Eins, eine endliche Individualität, und sie, die unendliche Einzelheit, bricht sich in ihnen, den endlichen Eins, welche als solche nur in einer unendlichen Reihe den unendlichen Grund darzustellen vermögen. Hiedurch in sich selbst gebrochen, in sich, die unendliche Einzelheit, und in die individuellen Eins, muß das Unbedingte den Bruch wieder zum Ganzen zurückführen. Dieß aber vermag es nur, indem es den individuellen Eins sich als unendliche Einzelheit selbst eingestaltet. Hiedurch entsteht der Geist des Menschen, das Band zweier Potenzen, des Unendlichen selbst und des Endlichen. Es ist aber klar, daß hiedurch erst der Zwist in seiner ganzen Schärfe, daß jetzt erst jener Zwist entstehe, der das religiöse Gefühl aus seiner Uranfänglichkeit hervorruft. Wenn daher

dieses Gott sucht, so ist es nicht der reine Gott an sich, sondern Gott als Geist eines Geisterreiches, in welchem in tausend Brechungen die Gottheit sich selbst schaut und die Individualität als eine ewige affirmirt wird, oder es ist Gott als unendliche Subjectivität, deren vollendete Existenz der Kreis der ewigen Genien der Einzelnen als versühnter Einheiten des Unendlichen und Endlichen ist.

Das ist das Gott-erfüllte Seyn, welches die Sehnsucht des Gemüthes im Geiste ist. Sich selbst will dieses Gemüth finden in dem Unbedingten, — in diesem Grundgefühle liegt, daß das Unbedingte unendliche Einzelheit, Subject, aber zugleich Grund einer Disjunction seines Seyns in die relativen Einheiten und die unendliche Einzelheit, und endlich, daß es als Allgeist, als Monade des begeisteten Seyns, sich hervorbringendes Zumal jener Elemente, zugleich Selbst- und Weltzweck sey.

Wir verstehen von hieraus alle Religionen. Weil jenes uranfängliche Gefühl die ganze Geschichte durchziehen muß, so muß auch in allen Religionen jener uralte Zwist und seine Lösung als ein theogonischer Proceß irgend wie vorkommen.

Allein nicht nur die Religionen, sondern auch alle Philosopheme lassen sich von jener Grundidee aus verstehen. Denn sie liegt jenseits der Gegensätze, innerhalb deren die relativen Systeme sich bewegen; in ihrer absoluten Wahrheit ist sie darum das Endergebniß der bisherigen Entwicklung der Philosophie. Die volle Einsicht in jene ihre Wahrheit wird daher nicht blos aus der theoretischen Erkenntniß derselben, sondern zugleich aus der geschichtlichen Betrachtung ihrer bisherigen Entfaltung in den philosophischen Systemen hervorgehen.

Erster Theil.

Theorie des Absoluten

Wir haben durch Analyse des religiösen Grundgefühls die absolute Idee entdeckt. Allein die Philosophie kann sich hiemit nicht begnügen. Sie muß jene Idee unabhängig von irgend einer Voraussetzung, somit auch von der des Gefühls zu erkennen und hiedurch die reine Idee Gottes zu gewinnen streben; diese reine Idee Gottes muß sie sodann vollständig wieder analysiren und nach allen, in ihr liegenden Bestimmungen durchzuführen suchen. Wenn wir aber dieß zu leisten suchen, so werden wir den Begriff Gottes nie ohne den des Universums erblicken, und die Idee wird sich uns in der dreifachen Form zeigen: 1) Gott und das ewige Universum, 2) Gott und das zeitliche Universum, 3) Gott und das zeitlich ewige Universum, und erst am Schlusse wird uns 4) das Absolute d. i. Gott in der Fülle seines Seyns sich offenbaren.

Erster Abschnitt.

Gott und das ewige Universum.

Gott müssen wir vorerst schlechthin voraussetzungslos in seinem reinen Seyn erkennen. Wir werden so bekommen die vier Begriffe, den des Princips, der Wesenheit, des Lebens, der Centralseele und des Centralgeistes.

I. Das Princip aller Philosophie.

§. 1.

Die Philosophie hat vor allen Dingen nach dem reinen Princip zu fragen. Wir können sagen, um das Princip bewege sich die ganze Philosophie. Der Grund hievon wird sogleich einleuchten, wenn wir fragen, was die Philosophie wolle, wenn sie das Princip suche?

1) Wir haben ein mannigfaltiges Wissen. Woher entsteht nun das Bedürfniß des philosophischen Wissens? Jedes Bedürfniß kommt her von dem Ungenügenden einer Sache. Es muß also in jedem anderen, als dem philosophischen Wissen etwas Ungenügendes liegen.

Dieß Ungenügende kann nur in der Unvollständigkeit dieses Wissens selbst und diese zuletzt nur in seinen Grundbegriffen liegen. Die Unvollständigkeit des in ihnen enthaltenen Wissens kann aber nur darin bestehen, daß diese Grundbegriffe selbst der Begründung bedürfen. Alles andere, als das philosophische Wissen beginnt mit Axiomen, Begriffen oder Sätzen, die nicht abgeleitet sind. Hiedurch ist dieß Wissen ein blos bedingtes und problematisches; ein bedingtes — denn es setzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wissen voraus, welches diese Axiome selbst ableitet; ein problematisches, denn jedes unbegründete Wissen ist problematisch. Ein problematisches Wissen aber ist kein Wissen. Es muß aber ein Wissen geben. Gesetzt auch, es fände das Gegentheil statt, daß es kein Wissen gebe, so wissen wir doch, daß wir nicht wissen. Gibt es daher ein Wissen, — dieses Wort natürlich im wahren Sinn genommen — so muß es ausgehen von einem Begriffe, welcher schlechthin begründet ist. Nur, wenn das philosophische Wissen ausgeht von einem solchen Begriffe, ist es unbedingt und apodiktisch, und nur ein solches Wissen ist wahres Wissen, was die Philosophie seyn muß.

2) Das Princip der Philosophie muß begründet seyn. Begründet seyn, heißt aber gesetzt seyn durch ein Anderes. Dieß kann aber das Princip der Philosophie nicht seyn. Nehmen wir an, ihr Begriff sey wirklich gesetzt durch ein Anderes, so wäre er bedingt. Folglich wäre auch das Wissen, welches von diesem Begriffe ausgeht, ein bedingtes. Folglich bedürfte dieses Andere,

durch welches das Princip gesetzt wird, selbst einer Begründung, und sofort ins Unendliche rückwärts, d. h. es entstünde kein Wissen. Also darf das Princip der Philosophie nicht gesetzt seyn durch ein Anderes, also muß es voraussetzungslos seyn.

3) Hieraus folgt durch einen einfachen Schluß, daß dieses Prinzip alles Andere, als es selbst, setzen müsse. Denn nehmen wir an, es gäbe irgend etwas, was es nicht setzte, so wäre es ebenfalls bedingt durch dieses Andere. Es wäre folglich, wie bewiesen worden, nicht voraussetzungslos.

§. 2.

Das Princip der Philosophie, haben wir also gezeigt, ist ein schlechthin begründeter, aber voraussetzungsloser und alles Andere setzender Begriff. In diesem Begriffe scheinen aber disparate Elemente zu liegen. Wir haben deducirt, daß er schlechthin begründet und doch schlechthin voraussetzungslos seyn müsse, wir haben zugleich bemerkt, daß Begründetseyn sey Gesetztseyn durch ein Anderes, Voraussetzungslosigkeit aber ein solches Gesetztseyn durch ein Anderes ausschließe. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Seine Lösung liegt, genauer betrachtet, schon in der Deduction. Die Nothwendigkeit der schlechthinigen Begründung liegt im Wissen, die der Voraussetzungslosigkeit im Wesen des Princips, d. h. jene Begründung ist eine schlechthin subjective, diese Voraussetzungslosigkeit ist eine objective, eine reelle Bestimmung des Princips selbst, sowie das, daß das Princip alles Andere, als es selbst, setzen müsse, gleichfalls eine reelle Bestimmung desselben ist. Eben deßwegen ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Anfange und dem Princip der Philosophie. Das Princip soll schlechthin begründet werden durch ein Anderes. Die Begründung darf aber blos eine subjective seyn, das Princip selbst muß vielmehr voraussetzungslos seyn und alles Andere setzen. Folglich ist an sich das Andere, welches das Princip begründen soll, nicht Grund, sondern vielmehr Principiat des letzteren. Das Princip aber soll schlechthin begründet sey. Nicht von irgend einem Principiat aus darf auf das Princip geschlossen werden. Würde dieß geschehen, dann wäre die Gefahr vorhanden, daß wir nicht das alles Andere setzende, d. h. absolute Princip bekämen. Denn von irgend einem

Principiat läßt sich nur auf irgend ein Princip schließen. Irgend ein Princip aber darf, wie bewiesen, das philosophische nicht seyn, dieß muß das Princip schlechthin seyn. Folglich ist der erste Begriff, mit welchem die Philosophie beginnt, nur der des Principiats schlechthin, oder der Begriff des Principiats an sich. Dieser Begriff ist daher der Anfang der Philosophie und dieser Anfang eben deßwegen durchaus nicht eins mit dem philosophischen Princip. Der Anfang ist vielmehr das durchaus Vorausgesetzte selbst, sein reiner Begriff, dasjenige, was das Gesetztseyn durch ein ganz Anderes genannt werden muß. Das Princip ist und muß hievon das Gegentheil seyn, das durchaus Voraussetzungslose, völlig Selbständige, rein aus sich selbst Seyende. Es resultirt aus Nichts, hiemit auch nicht aus dem Anfang. Sein Resultiren ist blos unser Denken. Wie könnte es resultiren, da ihm nichts vorangeht und Alles nur aus ihm folgt?

Anm. Es erledigt sich durch die angegebene Unterscheidung des Anfangs und des Princips der Philosophie und durch genauere Bestimmung des Uebergangs von dem ersten zum zweiten ein alter Streit, welcher unter den Philosophen geführt worden ist. Die einen haben behauptet, die Philosophie beginne mit Axiomen, die anderen haben das Charakteristische derselben gerade darein gesetzt, daß sie alles, auch ihre Principien beweise, und die Skeptiker haben dieß in einem eigenen Tropus ausgedrückt, indem sie sagten: entweder geht die Philosophie von einem Axiome aus, dann aber läßt sich demselben mit dem gleichen Rechte, mit welchem es aufgestellt wird, ein anderes Axiom gegenüberstellen; oder aber das Princip wird aus einem anderen Begriffe bewiesen, dann aber bedarf dieser Grund wieder eines anderen Grundes und sofort ins Unendliche rückwärts. Dieses Dilemma ist durch die Deduction gelöst. Das Princip muß allerdings begründet werden; sonst wäre es willkührlich. Aber der Begriff, welcher der Grund des Princips ist, ist durch das Princip selbst, nämlich durch den formalen Begriff desselben schlechthin bestimmt. Der Grund des Princips ist das schlechthinige Principiat, außer welchem es kein anderes geben kann. Schon insofern ist hier kein unendlicher Regreß denkbar; aber dieß auch insofern nicht, als jener Grund kein reeller ist. Denn wäre er ein reeller, dann allerdings fragte es sich wieder nach seinem Grunde. Ein anderer Widerspruch ist es bekanntlich gewesen, welchen Jakobi in dem Begründen des absoluten Princips finden wollte, und welchen er als Instanz für den bloßen Glauben gebrauchte. In seiner ganzen Schärfe lautet er so: Die Philosophie als solche muß beweisen. Folglich muß sie auch das Absolute beweisen. Beweisen aber heißt Begründen und Begründetseyn ist Wesen des Endlichen. Folglich macht die Philosophie das Absolute nothwendig zu einem endlichen Wesen.

Dieser Schluß wäre ganz richtig, wenn es blos progressive Beweise, d. h. solche gäbe, welche von dem Grunde auf die Folge schließen. Es gibt aber bekanntlich auch regressive Beweise, welche lediglich subjective Gedankenformen sind und das Princip vielmehr in seiner Absolutheit erscheinen lassen. Wird freilich ein Princip der Philosophie aufgestellt, dessen Voraussetzungslosigkeit in der reellen Aufhebung aller Voraussetzung schlechthin durch das Princip bestehen soll, so sehe ich nicht ein, wie ein solches Philosophiren dem Jakobischen Vorwurfe entgehen könne. Ausdrücklich wird von einer Lehre, welche die Voraussetzungslosigkeit des Princips in diesem Sinne nimmt, bemerkt, daß die Aufhebung aller Voraussetzung von selbst schon die absolute Setzung seye. Folglich ist jene ein reeller Akt des Princips, folglich auch das Gegebene, ohne welches keine Aufhebung der Voraussetzung denkbar wäre, ein vor dem Princip selbst Seyendes, d. h. dieses ist bedingt. — Den Vorwurf des Dogmatismus fürchten wir nicht. Nicht jede Annahme einer absoluten Setzung, welche nicht selbst Aufhebung aller Voraussetzung ist, führt zum Dogmatismus. Der Dogmatismus hat ganz anderswo seinen Grund, als in jener Annahme. Er ist allerdings ein System, welches ein schlechthin positives Absolutes annimmt. Aber darin hat er ganz Recht, daß er das Absolute gegen jede Voraussetzung positiv seyn läßt. Wie könnte es negativ seyn gegen etwas, was außer und vor ihm gar nicht ist? Sein Fehler kann also nur darin bestehen, daß er die Positivität des Absoluten nicht gegen die eigene Position des Absoluten selbst negativ werden lassen will, wodurch es das todte Ding der Abstraction bleibt.

§. 3.

Wir haben nunmehr genau bestimmt, was das absolute Princip seyn müsse. Aber dieß lediglich auf formale Weise. Was das Princip selbst seye, das ist erst zu bestimmen, erst zu beweisen. Aber wie kommen wir von jener lediglich fotmalen Bestimmung des Princips aus auf seine materiale Bestimmung? Etwas blos Formales kann jenes Princip nicht seyn. Wir haben gezeigt, warum die leere Form der Aufhebung aller Voraussetzung an sich nicht das Princip selbst seyn könne, weil nämlich diese Abstraction eine Materie voraussetzt, von der sie abstrahirt. Aber eben dieß letztere, der Begriff der Voraussetzung selbst, muß auf die Materie des absoluten Princips führen. Weil das Princip der Philosophie ein absolutes, das Setzende alles Anderen ist, so muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialectisch resultirt, das schlechthin Gesetzte seyn. Hier haben wir schon ein Was und dieses muß auf das Was des Princips leiten.

Das schlechthinige Gesetztseyn ist das Seyn durch Anderes. Dieß ist aber das schlechthin Mannigfaltige. Denn als gesetzt durch ein Anderes, ist jedes in sich selbst ein Verschiedenes, das Andere, durch welches es gesetzt ist, influirt auf seine Natur, und somit Jedes auf Jedes, wodurch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Dingen entsteht, deren jedes sein bestimmtes Seyn außer sich in einem anderen Dinge hat. Dieß ist das schlechthin Gegebene, und, daß es dieses ist, ist durch den Begriff gesetzt. Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entsteht uns der Begriff des Gegebenen oder des Vorausgesetzten. Rein von der Form aus gelangen wir zur Materie; dieß ist der wichtige Uebergang der formalen Logik in die Metaphysik. Hierdurch aber sind wir zugleich der Gefahr enthoben, ein blos irgend wie bestimmtes Gegebenes oder Vorausgesetztes zu haben und von ihm aus nicht auf das absolute Princip zu kommen. Die absolute Mannigfaltigkeit ist die nothwendige und schlechthinige, durch den Begriff selbst bestimmte Voraussetzung aller Philosophie.

§. 4.

Das absolute Principiat ist also das Mannigfaltige. Das Mannigfaltige ist ein Gesetztes. Das absolute Princip aber muß das Gegentheil hievon, es muß ein Nichtgesetztes seyn. Folglich muß es auch das Gegentheil des Mannigfaltigen, d. h. es muß die Einheit seyn. Ich sage die Einheit: denn es darf auch nicht blos ein Eins seyn; denn das Eins ist selbst eins von Vielen. Als Eins wäre daher das Princip selbst ein Gesetztes. Dieß ist der absolute Beweis des Princips. Wir können es aber noch von verschiedenen Seiten her beweisen; denn das absolut Wahre läßt sich von allen möglichen Seiten her geltend machen. So strebt alles Denken zuletzt nach Einheit und zwar nicht blos nach formaler, sondern in der Einheit will es Alles erkennen und aus ihr ableiten. Dieses Streben des Denkens schließt aber Nothwendigkeit in sich, denn ohne sie gäbe es lediglich nichts Wahres. Es muß also realiter allem Seyn eine Einheit zu Grunde liegen. Ferner: setzet, der Grund der Welt seye nicht einheitlich, so könnte er auch nicht das Absolute seyn; er hätte ein Anderes außer sich, durch das er beschränkt wäre; es muß

daher Alles in einem einheitlichen Seyn beruhen. Ferner: Realiter sehen wir, daß allem eine Einheit zu Grunde liegt, und je mehr wir aufsteigen im Denken, desto einfacher, aber auch desto umfassender wird sie; denn wir steigen auf von dem Individuellen zur Art, von dieser zur Gattung u. s. f. Folglich dürfen wir schließen, muß das Allererste ganz einartig, schlechthin identisch seyn.

§. 5.

Die reine Einheit enthält also noch gar nichts Mannigfaltiges; sie ist durchaus ohne Unterschied in sich selbst; sie ist durchaus sich selbst gleich. Eben so wenig aber ist sie noch von einem Andern unterschieden. Denn es ist nichts, wovon sie unterschieden seyn könnte, und existirte etwas, wovon sie unterschieden wäre, so wäre sie bestimmt und bedingt, d. h. sie wäre nicht Princip. Die reine Einheit ist daher das absolut sich Gleiche.

§. 6.

Sie ist aber nicht etwa blos in unserem Bewußtseyn. Es wäre ein völliges Mißverständniß unserer Deduction, wenn man sich diese reine Einheit als etwas blos Gedachtes vorstellen wollte. Man hätte dann übersehen, was wir deducirten, daß die absolute Voraussetzung eben die Voraussetzung der reinen Einheit selbst ist, daß also die Vernunft im Denken der absoluten Voraussetzung nothwendig bestimmt ist, die reine, ideale Einheit als Seyn zu denken. Wäre sie lediglich ein formaler Begriff, so wäre auch der Begriff der Voraussetzung ein blos formaler. Er ist aber, wie bewiesen, der Begriff des schlechthin Gegebenen. Mit derselben Nothwendigkeit daher, mit welcher die Voraussetzung der Philosophie das schlechthin Gegebene selbst ist, muß das, was diese Voraussetzung voraussetzt, selbst ein Seyendes, aber nicht das gegebene Seyende, sondern das rein Seyende selbst seyn. Aber auch abgesehen von der Art, wie wir den Begriff der reinen Einheit gewonnen haben, so ist die reine Einheit, in sich selbst betrachtet, das rein Seyende. Denn das rein Seyende ist schlechthin ununterschieden, schlechthin sich selbst gleich und eben dieß ist die reine Einheit. Setzen wir ein bestimmtes Seyendes, ein Daseyendes, so ist es ein von andern Dingen Verschiedenes;

das rein Seyende kann daher nur die reine Einheit selbst seyn. Von der reinen Einheit gilt, daß in ihr Begriff und Seyn identisch seyen; habe ich ihren Begriff, so habe ich nothwendig ihr Seyn; ich kann sie mir nothwendig nur als seyend denken, weil beide eines sind.

§. 7.

Als solches ist die reine Einheit überall und in Allem. Sie ist der reine Gott, der Allmittheilsame und doch von nichts Erfaßbare. Sie kann auch bezeichnet werden als das Gute selbst. Das Gute nennen wir das, was die Welt der Willen erhält, was da macht, daß alle Willen einartig wirken und die Herbe des Gegensatzes verschwindet; das Gute ist etwas Affirmatives, nichts von sich Ausschließendes. Alles dieses ist und wirkt nur die Einheit. Man könnte sie nennen die ewige Liebe, welche das All bewegt. Weil sie der reine Gott, das reine Gute ist, so ist sie erkennbar nur durch das reine Sehen. Wir haben sie einen Begriff genannt. Hiebei hatten wir aber schon ihren Unterschied von dem Vielen im Auge; denn nur in diesem Unterschiede bewegt sich der Begriff. In Wahrheit muß der Geist, um sie in das Selbstbewußtseyn aufzunehmen, jeden Begriff vernichten. Nur im reinen Anschauen ist sie und sie ist selbst dieses reine Anschauen. Wer durch alle Vielgestaltigkeit der Erscheinung hindurch bis in das Centrum denkend zu dringen vermag und mit heiligem Gemüthe in diesem Centrum sich bewegt, dem naht sie sich nicht blos als irgend welcher Gott, sondern als das Göttliche schlechthin, als das allein Seyende. Sie, in welcher noch kein Gegensatz des Wissens und Wollens, des Ich und des Du Statt findet, läßt sich ahnen nur durch Vereinfachung und Concentration des Gemüths, in welcher selbst ein reines Denken, ein reines Fühlen, ein reines Wollen aufgeht.

II. Die ewige Wesenheit.

§. 8.

Die reine, ideelle Einheit — haben wir gesagt — ist, wie sie am Anfange ist, das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus keine Anderheit in

sich enthält, sondern nur sich selbst gleich ist. Aber eben dieses Gleiche, welches sich nur auf sich selbst bezieht, ist das Bestimmte. Das Bestimmte ist, was sich schlechthin gleich bleibt, nicht durch eine fremde Influenz sich aus sich herausreißen und durch dieselbe seine Gleichheit mit sich aufheben läßt, sondern in sich beharrt und sich nur auf sich selbst bezieht. So ist jedes bestimmte Etwas ein solches, das sich erhält gegen die Anderheit, jedes bestimmte Wollen ist ein durchaus sich gleich bleibendes Verhalten, welches von dem Wechsel der Gemüthsstimmungen sich nicht fortreißen oder stören läßt. Ein solches Bestimmtes ist die reine Einheit, weil sie als durchaus sich gleich sich auf sich selbst bezieht; oder was dasselbe ist, die Einheit ist nun ein Eins; denn das Eins ist das auf schlechthin bestimmte Weise Sichgleiche. Es ist aber, wie wir schon gesehen haben, die Einheit das Nichts aller Bestimmtheit, sie ist also das Unbestimmte. Folglich ist die Einheit in sich selbst gegensätzlich; denn das Bestimmte und das Unbestimmte bilden einen Gegensatz. Die reine Einheit ist daher nicht mehr das reine Leere, sondern die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten. Dieß ist der tiefere Begriff derselben, wie er sich nunmehr herausstellt. Dieser Begriff ist keineswegs undenkbar. Undenkbar ist ein Gegensatz als Einheit nur dann, wenn er absolut ist. Allein das Unbestimmte ist Ausschließen des Bestimmten selbst nur, indem es sich auf sich bezieht d. h. Bestimmtheit ist, und die Bestimmtheit ist dieses sich auf sich Beziehen nur, indem es wieder über sich hinausgeht; denn sonst sänke es in das Nichts zusammen. Beide sind daher Beziehungen Eines und desselben, sie sind blos relative Gegensätze und vermögen daher als Bestimmungen Eines Subjectbegriffs gedacht zu werden.

Anm. Absolut Entgegengesetztes kann nicht in Einem Subjectbegriff gedacht werden, wohl aber relativ Entgegengesetztes. Dieß werde ich dereinst in meiner Wissenschaftslehre zeigen und schicke hier der folgenden Darstellung ein für alle Mal voraus.

§. 9.

Wir haben hiemit zwei Elemente in der reinen Einheit erkannt. Fassen wir sie bestimmter auf! Wir haben gesehen, daß das Bestimmte selbst sich auf sich beziehe und das Unbestimmte

ausschließe, damit aber das Unbestimmte selbst als Bestimmtes setze. Diese Action, welche viele Bestimmte hervorbringt, ist daher, genauer gesprochen, nicht blos das Bestimmte, sondern die Discretion; umgekehrt ist die einheitliche Beziehung der vielen Bestimmten die Continuität. Denn durch den, §. 8 genau bestimmten Vorgang, worin das Unbestimmte als Ausschließen des Bestimmten selbst ein Bestimmtes wird, entstehen viele Eins und die Einheit wird so Thätigkeit oder Action, die vielen Eins zu setzen, d. h. Discretion, und umgekehrt durch denselben Vorgang entsteht, indem die Einheit ewig das Discrete in ihrer Einheit erhält, die Thätigkeit dieses Erhaltens oder die Continuität. Continuität und Discretion sind nicht allein Bestimmungen, sondern auch Thätigkeiten. Das Absolute, wie es sich nunmehr ergeben hat, ist daher die Einheit der Discretion und Continuität.

§. 10.

Als dieß ist die ewige Einheit die ewige Wesenheit von Allem. Unter Wesen verstehen wir, das Wort in seinem abgezogensten Sinne genommen, nicht diese oder jene Eigenschaft irgend eines Dings, sondern das Identische in allen Eigenschaften desselben. Wer da glaubt, das Wesen eines Dinges zu bezeichnen, wenn er nur irgend eine Bestimmtheit desselben hervorhebt, der zeigt eine geringe speculative Bildung. Die Wesenheit der Dinge ist die verborgene Centraleinheit aller in die Erscheinung heraustretenden Formen ihres Seyns, nicht selbst eine solche Form, das schlechthin Unsichtbare, der rein intelligible Grund ihrer Actionen und Merkmale, welcher nur für die Vernunft erfaßbar ist. Wer in dieses Centrum der Dinge zu schauen vermag, wird in allem die ewige Einheit, Gott, als die Wesenheit erblicken. Aber eben weil unter Wesenheit die intelligible Einheit der Bestimmungen der Dinge gedacht wird, ist sie nicht mehr bloße reine, abgezogene Einheit, sondern Einheit der Discretion und Continuität, Einheit, welche in das Viele sich discernirt und doch die identische Beziehung der discreten Elemente bleibt. Sie ist so thätige Einheit, ein ewiger Wechsel des mit sich Zusammengehens und über sich Hinausgehens, und ebendarin ist sie die heilige Wesenheit von Allem. Sie ist aber nicht blos in Allem, sondern auch vor Allem; denn sie ist, weil

sie nicht ein blos Formales, ein Abstractum ist (§. 5), nothwendig selbständig eine Substanz. Sie ist aber noch nicht selbst plastische Dynamis oder Seele, noch weniger vermöchte sie jetzt schon als der Alles durchwirkende Geist hervorzutreten, aber sie ist der Grund von ihnen, und selbst im Geiste wirkt sie noch fort als sein von ihm selbst unablöslicher, ewiger Grund. Durch Alles waltet sie also als lebendige Wesenheit, und ewig an sich, ein reines Zumal der absoluten Elemente, ist sie bereits erkennbar als die Mutter aller Zeit und Bewegung.

Hiemit haben wir die Unterscheidung der Einheit in sich selbst deducirt. Man versuche die Wesenheit irgend eines Dinges strenge zu denken und man wird auf den nachgewiesenen Begriff kommen! Alles, was ist, ist seinem innersten Seyn nach nur jenes sich auf sich Beziehen der Einheit. Sie ist als solche die Wesenheit der Dinge, der Quellpunkt aller Thätigkeit und alles Lebens. Diejenigen, welche unter den metaphysischen, abgezogenen Begriffen nur etwas Formales, nichts Wesenhaftes sich denken, mögen einmal den reinen Begriff des Wesenhaften sich bilden und sie werden nicht mehr über einen Formalismus klagen, wo das ewige Leben Gottes selbst erkannt wird! — Und hiemit haben wir uns zugleich gegen den Vorwurf der Anmaßung vertheidigt, welche man in der Construction des Absoluten von jeher hat finden wollen. Diejenigen, welche der Philosophie diesen Vorwurf machen, mögen angeben, worin denn die Philosophie selbst bestehe, wenn nicht darin, daß sie die Möglichkeit des Absoluten aufzeigt. Das gewöhnliche Bewußtseyn geht in seinen Beweisen von dem Daseyn Gottes bis zur Nothwendigkeit seiner Idee. Damit ist aber noch nicht geholfen. Es sind in dieser Idee, wie sie das populäre Bewußtseyn hat, disparate Elemente enthalten, deren Synthesis denkbar zu machen ist. Daß sie an sich denkbar sey, glaubt man wohl. Warum sollte sie es nicht auch für uns seyn? Sie ist es so sehr, daß ohne sie überhaupt nichts denkbar ist. Denn Gott ist die Idee der Ideen. Alle Wesenheit wurzelt in ihm. Wenn dieß, so hat der Philosoph nur die Wesenheit des Seyenden rein zu denken und durch Analyse bis zur reinen Wesenheit zurückzugehen und sie wieder synthetisch zu begreifen, — eine Methode, welche ihre Berechtigung in sich selbst trägt. — Wenn man diesen Begriff faßt,

so wird man einsehen, wie von ihm aus die uralte Frage: Wie entsteht aus dem lauteren A ein b, c, d, wie ein Vieles, Mannigfaltiges aus dem leeren, unterschiedslosen Eins? zu lösen sey. Diese b, c, d können nicht entstehen durch Emanation, noch auch dürfen sie abgeleitet werden durch einen indirecten Beweis, noch viel weniger darf die Differenz blos vorausgesetzt werden. Dieß aber sind unsers Wissens die einzigen Methoden, deren sich die Philosophen bisher bedient haben, um zu der Differenz zu gelangen. Durch Emanation leiteten die Neuplatoniker die Differenz ab, während vor ihnen kein Philosoph an eine solche Ableitung auch nur dachte, aber durch Emanation entsteht kein Anderes in Gott. Böhme, Leibnitz und Schelling, wo er die Differenz anerkennt, haben sich des indirecten Beweises bedient. So sagt der erstere: der göttliche Wille wäre sich nicht offenbar, wenn er nur ein einiger wäre (Göttl. Beschaulichkeit I, §. 10 und ähnliche Ausführungen a. and. O.) Leibnitz sagt: opus tamen est, ut monades habeant aliquas facultates; aliàs nec Entia forent (princ. phil. §. 8). Was Schelling betrifft, so vergl. z. B. s. Zeitschr. für specul. Physik II. Bd., II. Heft §. 10. Allein solche indirecte Beweise sind gerade an diesem Orte, bei Lösung des höchsten Problems völlig unstatthaft. Daß eine Differenz seyn müsse, das sieht jeder aus der Unstatthaftigkeit des Gegentheils, das weiß auch der Nichtphilosoph, aber wie sie denkbar sey, das ist allein die Frage. Daß endlich Fichte die Differenz nur vorausgesetzt habe, weiß Jeder; daß aber auch Hegel dasselbe sich erlaubt habe, werde ich seiner Zeit zeigen. Es ist daher keine der bisherigen Lösungen des Grundproblems der Philosophie für gelungen zu halten. Denn es muß gezeigt werden, wie die reine Einheit selbst das Bestimmte hervorbringe? Rein von ihrem Begriffe aus muß auf den des Discreten übergegangen werden, der Beweis muß ein directer und zwar genetischer seyn. Sobald man sich aber die Probleme der Philosophie in ihrer ganzen Strenge denkt, hat man sie halb gelöst. So auch hier. Wir dürfen nur die beiden Begriffe: reine Einheit und Bestimmtheit vergleichen, und wir werden finden, daß sie nicht so weit auseinander gehen. Denn das Ununterschiedene ist das schlechthin sich Gleiche, das schlechthin sich Gleiche aber ist das Bestimmte. Weil aber die reine Einheit zugleich das

Bestimmte nicht ist, geht sie in sich. In sich gehend bestimmt sie sich wieder als bestimmte Einheit und sofort. Hier haben wir die Lösung des letzten philosophischen Vorwurfs; wir haben aber eine Lösung, die nicht etwa eine Gedankenfiction, noch eine todte Abstraction wäre. Wir haben hier die ewige Quelle aller Thätigkeit; denn alle Thätigkeit der Welt ist nur ein Akt jener Einheit. Die ewige Oscillation der Weltseele und aller ihrer gewordenen seelenhaften Einheiten, der Lebenspuls alles Einzelnen, ist ein Wechsel zwischen In- und Aussichgehen, Contraction und Expansion, Discretion und Continuität. Wer nicht in dieses Mysterium alles Lebens geblickt, dem bleiben die höchsten und wichtigsten Begriffe der Philosophie nothwendig ein ewiges Räthsel. Aber bemerke wohl, daß wir in unserer Deduction nur erst von einer Unterscheidung in Gott gesprochen haben! Ebendeßwegen haben wir die Bestimmtheit nicht als ein Hervorgehen aus Gott, sondern vielmehr als ein Zusammengehen Gottes mit sich bezeichnet. Es ist weit entfernt, eine Emanation zu seyn, vielmehr im eigentlichen Sinn eine Systole, durch welche sich Gott in sich selbst als bestimmte Einheit setzt. Wie könnte sonst die Differenz, wenn sie wirklich ursprünglich durch ein Hervorgehen oder etwas Aehnliches entstünde, eine Gott schlechthin immanente bleiben? Umgekehrt wenn Gott die Differenz selbst nicht immanent wäre, wie vermöchte er, Geist, Selbstbewußtseyn zu seyn?

§. 11.

In der reinen Wesenheit haben wir die beiden Bestimmungen, Discretion und Continuität, unterschieden. Diese Bestimmungen sind aber selbst unterschieden und können daher nur als solche, als verschiedene Actionen, die doch im Weltwesen eins und auf einander bezogen sind, in demselben wirken. Vermöge der Discretion sucht daher die Wesenheit sich als unendlich viele Eins zu bethätigen und dieselben auseinander zu halten, aber vermöge der Continuität läßt sie diese vielen Eins in einander übergehen. Hiedurch entsteht die reine Ausdehnung oder die reine Materie, welche Aether heißt und ist. Ausdehnung ist nämlich nur da, wo Continuität ist; aber diese selbst vermag nur zu wirken, wenn etwas, ein Eins ist, welches ausgedehnt

wird. Die Materie ist das Resultat der vereinigten Thätigkeit beider. Denken wir uns genau ein Ideelles, das sich selbst auseinanderhält, discret verhält, und doch die discreten Eins in der Einheit auf einander bezieht; so ist nothwendig eine Materie gesetzt. Die Materie entspringt aus dem Ideellen durch seine Selbstauseinanderhaltung; hier sehen wir den Dynamismus als Grund des Materialismus, und unzählige Erscheinungen weisen dieß nach, am augenscheinlichsten die Vermehrung von Stoffen im Ei, in Pflanzen, während sie nicht von außen in sie kommen können. So setzt sich auch die Wesenheit ursprünglich als Materie. Als diese Materie setzt sie sich ganz unmittelbar. Sie selbst, die Wesenheit, ist zwar nicht die Materie; sie ist vielmehr unsinnlich; aber diese ihre Unsinnlichkeit ist keine Reflexion in sich selbst, und ist daher unmittelbar ein Erscheinen. Es ist dieß Erscheinen aber noch reines Erscheinen, also auch reine Materie, nicht ein besonderer Stoff, sondern der allgemeine Stoff selbst, und, wenn wir das Daseyn besonderer Stoffe im Gedanken anticipiren wollen, der Eine Stoff in allen besonderen Stoffen; denn es ist, wie gezeigt, die reine Wesenheit, welche unmittelbar in der primitiven Materie erscheint, und es muß daher diese Materie ebenso unendlich, universell seyn, als jene reine Wesenheit es ist, und vermag deßwegen nicht als ein besonderer Stoff gedacht zu werden, welcher neben und außer anderen besonderen Stoffen existirte. Die concrete Unterscheidung der Wesenheit in sich selbst, durch welche die besonderen Stoffe erst sich bilden, ist hier noch nicht gesetzt. Diese reine Materie aber, welche die Materie in allen Materien genannt werden kann, ist der Aether. Er ist kein besonderer Stoff, er kann wohl als das fünfte neben den vier übrigen Elementen bezeichnet werden; sein besonderes Wesen ist aber nur seine Universalität, vermöge welcher er schlechthin Alles durchdringt und das Element der Elemente genannt werden kann. Wie die reine Wesenheit das schlechthin Allgemeine ist, eben deßwegen eben so sehr Allem einwohnt, als sie in nichts Besonderem aufgeht, sondern über Allem für sich selbst als Substanz existirt (§. 11), wie ebenso in der menschlichen Persönlichkeit der Geist die allgemeine Einheit aller besonderen Henaden, aus welchen die Persönlichkeit besteht, ist und sie alle durchdringt, alle leitet, alle

beseelt und doch darum nicht ein bloßes, existenzloses Abstractum ist, vielmehr für sich existirt, so ist die reine Materie nicht der bloße, existenzlose Begriff der Materie, sondern der Alles durchdringende, aber zugleich im göttlichen Raume für sich existirende Aether. Er ist der reine Leib der Wesenheit. Als unmittelbares Erscheinen der ewigen Wesenheit bleibt er, obwohl eine Sinnlichkeit, doch ganz in der Idealität gehalten, er ist imponderabel. Er ist die reine Klarheit, in welcher das schlechthin Ideale, die Wesenheit, unmittelbar erglänzt; daher überall, wo ein Ideales als solches in die sinnliche Form tritt, der Aether aufleuchtet, daher die Beobachtung, daß der Geist, wenn er die starre Materiatur aufzugeben und für sich hervorzutreten strebt, sogleich im Aether hinschwebt. In ihm als der noch ganz idealen Realität der primitiven Wesenheit müssen darum auch die beiden Attribute derselben noch ganz in der Potenz des Unendlichen gesetzt seyn. Daher, wie die neuesten Entdeckungen der Interferenz des Lichts beweisen, die Myriaden Atome in der kleinsten Linie, welche der Aether erfüllt, daher aber auch die schwingende, erzitternde Bewegung der Atome in dem kleinsten Punkte. Jene Myriaden Atome sind der Akt der absoluten Discretion, diese allerzitternde Bewegung ist die Bethätigung der absoluten Continuität, welche Attribut und Thätigkeit der Wesenheit ist.

§. 12.

Der Aether ist, wie wir bisher gesehen haben, die reine Ausdehnung selbst. Diese aber ist als solche formlos. Die Wesenheit aber ist an sich Einheit, folglich auch die Kraft, das Mannigfaltige, das ihr immanent ist, auf die Einheit zu beziehen, d. h. sie ist formirendes Princip. Folglich muß sie den formlosen Aether in die Form erheben. Die Formlosigkeit aber hat ihren Grund in dem bloßen Wechsel der Continuität und Discretion. Folglich muß die Wesenheit den Wechsel aufheben und beide auf einander beziehen, oder sie muß die Continuität unter die Potenz der Discretion und die Discretion unter die Potenz der Continuität setzen. Hiedurch entsteht einer Seits die Contractiv-, anderer Seits die Expansivkraft. Jene ist Gesetztseyn der Continuität unter die Potenz der Discretion, diese das Umgekehrte. Bestimmter nämlich, so haben wir ein ideelles Eins in

der Wesenheit, sofern sie discretiv agirt, aber zugleich als agirend in der reinen Ausdehnung. Indem daher die Ausdehnung wohl gesetzt ist, aber jenes Eins idealiter die Ausdehnung umfaßt, um sie in sich zu absorbiren, indem also die Continuität der Discretion subjicirt ist, kann das Eins nur wirken als Contractivkraft. Wie das Umgekehrte die Expansivkraft sey, erhellt von selbst. Die Expansivkraft setzt voraus ein Eins, welches ausgedehnt wird, oder viele Eins, welche in die Einheit erhoben werden; aber in ihr ist die Discretion, welche ist, damit die Expansivkraft wirken könne, bewältigt durch die Continuität; diese also als Potenz, deren bloßes Moment die Discretion ist, ist Expansivkraft.

Anm. Unter Moment verstehe ich eine bloße Bestimmung, unter Potenz etwas, was ein Vermögen hat, also relativ für sich wirkt, obwohl es für sich zu seyn nicht vermag.

§. 13.

Es ist kein Grund vorhanden, warum in der Wesenheit eine dieser beiden Kräfte mächtiger wirken sollte, als die andere. Die Wesenheit ist annoch die Indifferenz derselben und enthält sie in gleicher Intensität. Sie wirken daher im Gleichgewichte. Aber die Wesenheit ist noch nicht negative Einheit derselben, sie bezieht beide noch nicht auf einander, indem sie sie unterscheidet und von sich und von einander abhält. Sie wirken daher im Gegensatze; denn dadurch, daß die Einheit negativ gegen ihre Differenzen, folglich selbst frei von ihnen und über ihnen ist, vermag sie sie als bloße Unterschiede in sich zusammenzuschließen. Wirkend aber im Gegensatze und im Gleichgewichte zugleich, müssen sie den Aether gleich sehr ausspannen und centralisiren. Es entsteht daher der ätherische Sphäros. Wie der Kreis eine Linie ist, welche, indem sie über sich hinausgeht, unmittelbar und in gleicher Intensität die entgegengesetzte Richtung des Zurückgehens in sich verfolgt, so ist die Kugel das Resultat der gleichmäßigen Zusammenwirkung der beiden entgegengesetzten Kräfte, der Contractiv- und der Expansivkraft, sofern diese in einem erfüllten Raume wirken. Aus demselben Grunde, aus welchem der Uranfang aller individuellen Gebilde ein Bläschen ist, ist der ätherische Sphäros die primitive Existenz der Wesenheit.

Anm Ich kann mir wohl denken, daß gewisse Leute sich dagegen sträuben werden, die Wesenheit mit den aufgezeigten Bestimmungen in

Gott zu denken, weil jene in der That etwas Gemeines sind. Aber sie sträuben sich dagegen, weil sie das Gemeine mit gemeinem Auge betrachten. Die Philosophie dagegen besteht darin, in dem Gemeinen ein Tieferes, die Eine universelle Idee zu erkennen, ihr ist nichts gemein, und sie hat ein ganz anderes Auge für die Wirklichkeit, als die gewöhnliche Betrachtung.

III. Das göttliche Leben.

§. 14.

Als Wesenheit ist die Einheit ganz eins mit der reinen Materie. Die Bestimmungen der Wesenheit, die Kontractiv- und Expansivkraft, sind unmittelbar Kräfte der Materie selbst. Allein die Wesenheit ist eine Form der absoluten Einheit, die an sich nichts Sinnliches, sondern etwas Ideelles ist. Die Einheit muß sich daher aus der Wesenheit in sich reflectiren und diese Reflexion muß die Tendenz der Wesenheit selbst seyn, sofern diese die Aktualisirung der absoluten Einheit selbst ist. Diese Reflexion hat aber nothwendig mit jenem ewigen Akt sich geregt, durch welchen die Einheit sphäroidisch ist, denn der Sphäros ist die in sich zurückkehrende Einheit und darum nothwendig ein Sichselbsterfassen derselben. Mit diesem Sichselbsterfassen der Einheit ist auch die Freiheit ihrer Idealität gegenüber von dem sinnlichen Seyn gesetzt, in welches die Wesenheit für sich noch entäußert ist, und mit ihm erlangt die Form derselben auf ewige Weise die Kraft, das Seyn selbst umzubilden und sich ihm selbst im Gegensatz zu der materiellen, dem Sinnlichen an und für sich einwohnenden Kraft einzubilden. Dieß ist das L e b e n. Wie mit der Entstehung des Bläschens auch in dem endlichen Individuum der Pulsschlag des Lebens beginnt, so ist auch — denn im Kleinen wiederholt sich das Ganze und jenes darf darum als etwas Analoges für die Urform alles Seyn angeführt werden — der ewige Sphäros undenkbar ohne die Regung des Lebens in seinem Centrum.

§. 15.

Das Leben ist die Spontaneität der Einheit gegenüber von der Materie, welche zur Passivität herabgesetzt ist; diese Spontaneität zeigt sich als Metamorphose der Materie und die metamorphirende Kraft des Lebens hat ihren Grund in der Reflexion

der Form in sich. Als diese reflexive Form existirt sie darum nicht mehr unmittelbar in und mit der Bildung der Materie, sondern vor derselben; jener Typus hat eine ideelle Präexistenz, welche der Materie sich eingestaltet.

§. 16.

Das göttliche Leben ist daher die ideale Form der Wesenheit, der ewige Anfang des Seyns, in Geist sich zu verklären oder vielmehr — denn alle Substanzen sind zumal in Gott an sich — die ewige Mitte zwischen der Wesenheit und dem Geiste in Gott. Diese Form ist aber das Leben, weil in ihm die Veräußerlichung der Wesenheit frei wird. Die Form bekommt darum den Puls der Bewegung in sich selbst, und, weil sie ihn in sich selbst trägt, so entsteht die unaufhörliche Bewegung. Für sich würde die Wesenheit im Seyn, in das sie versenkt ist, ersterben; erhoben in das Leben, ist sie eine ewige Kreisung in sich selbst. Nicht, als ob die Wesenheit je für sich zu seyn vermöchte; sie selbst ist ihrem Begriffe nach nichts, als Uebergehen in die Zoe. Diese Zoe ist daher die höhere Wesenheit der Wesenheit selbst. Gott, die Einheit, das Weltprincip ist daher das ewige Leben, ein Leben, das nicht, wie das endliche, durch ein fremdes Seyn bedingt ist, sondern in sich selbst den Puls der Bewegung trägt, das unbedingte, absolute Leben.

§. 17.

Dieses Leben ist Gott oder die Wesenheit des Princips erhebt sich von Ewigkeit in das Leben des ätherischen Sphäros, weil, wie gezeigt worden ist, in ihm die Entäußerung der Wesenheit aufhört. Das Leben ist daher nicht mehr ein bloßer Wechsel der Continuität und Discretion oder der Attractiv- und Expansivkraft. Das Leben ist negative Einheit dieser Bestimmungen und Actionen, d. h. eine Einheit, welche, indem sie beide setzt, sich zugleich als das Band beider frei von ihnen zu erhalten beginnt. Darum vermag auch das Leben beide in die Differenz zu erheben, und es ist an sich schon der Grund differenter Bindungen beider Kräfte. Das göttliche Leben ist Allleben; in seinem Grunde trägt es alle Formen von Organisation; auf diesen Grund in Gott weisen alle endliche Lebens-

formen zurück, welche selbst nichts anderes sind, als Glieder des Allorganismus. Wäre Gott nicht Leben, wie könnte das endliche Leben seyn? Allein annoch ist das göttliche Leben nicht activer Grund der bedingten Vitalitäten. Denn die scheidende Kraft, durch welche der Grund erst gereizt wird, sich zu bethätigen, liegt keineswegs im Leben selbst an und für sich, sondern nur im Geiste des reinen Sphäros, der für uns noch nicht ist.

§. 18.

Dem Leben dagegen ist für sich diese Scheidung fremd; denn es ist noch nicht die Einheit, welche sich selbst zum Gegenstande hat. Als bloße Form hat sie den Stoff ihres Thuns außer sich, ist aber noch nicht selbst Object desselben. Wäre die principielle Zoe selbst Gegenstand ihres Thuns, dann wäre sie Geist, der Nus des Sphäros wäre zur Existenz gelangt. Allein das primitive Leben hat nicht die Kraft, sich in sich selbst gegen die Urmaterie zu halten, weil es selbst nur die dem Sphäros immanente Formeinheit ist. Das Leben ist auf ewige Weise das in sich Gehen des Sphäros. Der Sphäros ist aber, erhoben in das Leben, noch nicht aus sich heraus. Ebendeßwegen ist auch keine völlige Freiheit der Einheit von ihrer Existenz als Sphäros im Leben gesetzt.

IV. Die Centralseele des Universums.

§. 19.

Aber ein solches Hinausgehen der Einheit über ihre Existenz als Sphäros ist nothwendig mit dem Pulsschlage der Zoe gegeben. Wäre die Einheit bloße Wesenheit, so würde sie in dem Sphäros sich befriedigt finden. Denn die Wesenheit als solche ist von ihrem Daseyn untrennbar, ist nicht selbst negativ gegen dasselbe. Das Leben aber ist der Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Seyn. Indem in ihm der Anfang des rein idealen Insichkreisens der Einheit in sich gesetzt ist, schlägt der Blitz der Unendlichkeit in sie ein; denn die Unendlichkeit ist das Sicherfassen der Einheit als Einheit des Anfangs und des Endes ihrer in sich kreisenden Bewegung. Der Sphäros aber ist endlich. Obwohl er als Kugel selbst Theil

hat an der Unendlichkeit, ist er doch ein im Raume beschränktes Seyn; über die Raumgrenze aber treibt die Einheit in der lebendigen Thätigkeit hinaus. Indem daher das Leben die an sich schon in der Wesenheit liegende Unendlichkeit wirklich bethätigt, reizt es die Wesenheit, aus ihrer Ruhe im Sphäros sich zu erheben. Es beginnt daher in der Wesenheit die schaffende Unruhe, das Verlangen, die Unendlichkeit zur Existenz zu bringen. Die Erscheinung oder Existenz der Unendlichkeit ist aber das unbestimmte Viele. Die Unendlichkeit, welche die den Lebenspuls in sich tragende Wesenheit zu verwirklichen strebt, kann daher selbst nur eine unbestimmte Vielheit von ätherischen Sphären seyn. Dadurch nämlich, daß eine besondere Sphäre schon verwirklicht ist, hat die Unendlichkeit, welche über sie hinausstrebt, bereits einen Gegensatz. Die Unendlichkeit, sich setzend als Gegensatz zu einem besonderen Daseyn, ist aber selbst wieder nur eine besondere Existenz; diese ist wieder der Unendlichkeit inadäquat und es muß wieder ein Hinausstreben sich bilden, das selbst wieder als bestimmt durch dasjenige, worüber es hinausstrebt, sich dagegen setzen, sich dagegen halten, mit Einem Worte ein Eins werden muß u. s. f.

Die Wesenheit wirkt aber nur im Aether, und das Eins, welches sie hervorbringt, ist die ätherische Sphäre (§. 13). Darstellen wollend die Unendlichkeit, welche das Leben geweckt hat, muß sie daher eine unbestimmte Vielheit ätherischer Sphären hervorbringen.

§. 20.

In dieser unbestimmten Vielheit aber würde die Einheit sich selbst verlieren, und ihre Unendlichkeit, welche selbst nur die im Ende zu sich zurückkehrende Einheit ist, würde nicht zur Existenz gelangen. Der hinausgehenden Richtung der Unendlichkeit setzt daher die Einheit die zurückkehrende entgegen, und beide Actionen wirken gleichmäßig in dem Processe, den wir vor Augen haben, weil sie an und für sich seyende Bestimmungen der Einheit sind. Das Resultat einer solchen vereinigten Richtung ist aber die Kreisbewegung (§. 12). Es entsteht daher ein Cyklus ätherischer Sphären.

§. 21.

Indem nun die Einheit die ätherischen Sphären im Umkreise um sich herumstellt, hebt sie sich nothwendig über ihre Existenz als bloße Wesenheit und Zoe empor. Denn diese Substanzen sind nur die dem Sphäros immanenten Formen des göttlichen Seyns, in welchen daher die Einheit nicht frei von ihrer Aeußerlichkeit zu werden, sondern höchstens als metamorphirender Typus der Materie sich zu activiren vermochte. Indem aber das Centrum frei ist von den Sphären selbst und diese sich selbst gegenüber hat, doch aber sich als ein Eins unmittelbar in ihnen noch hat, erhebt es sich zur Selbstempfindung und die Einheit activirt sich als Seele. In der göttlichen Seele sind also dieselben Bestimmungen thätig, wie in der Wesenheit, nämlich die Discretion und Continuität. Indem das discrete Eins sich scheidet von dem Fremden und bei aller Discretion von ihm doch in dasselbe sich continuirt, ist es empfindende Seele. Aber in dem Bisherigen ist schon der Unterschied der Seele des Sphärencyklus von der bloßen Wesenheit und selbst dem Leben ausgesprochen. Die Wesenheit ist das bloße Uebergehen der einen dieser Bestimmungen in die andere. Das Leben ist negative Einheit beider, es umschließt sie in derselben Action, in welcher es sie unterscheidet, aber ohne als die Einheit derselben ihnen selbst gegenüberzutreten. Die Seele ist diese Einheit der beiden Bestimmungen so, daß sie zugleich als Einheit ihnen gegenübertritt. In der Seele des Sphärencyklus, wie wir sie bisher erkannt haben, ist daher das dreifache: a) der Cyklus der Sphären, welche der Wesenheit nach dasselbe sind, wie die Seele, nämlich Conjunctionen der Discretion und der Continuität; b) ihnen gegenüber als ideales Centrum lebt die Seele, welche als solche frei von den Sphären, für sich selbständig, selbst aber Einheit der Discretion und Continuität, jedoch in anderer Form, als die Wesenheiten der Sphären ist; c) die Seele ist nun das Beziehen ihrer selbst auf diese Sphären. Als verschieden von ihnen und doch wieder als eins mit ihnen hat sie sich selbst in jenem Beziehen, und dieß ist das Empfinden. So ist sie sich selbst Gegenstand, und dieß, daß sie nicht blos unterscheidende Einheit jener beiden Attribute Gottes, sondern daß sie selbst wieder dieses ihr Wesen im Unterschiede

von Anderem und in diesem Anderen zu ihrem Gegenstand hat, daß sie als Einheit ihrem Wesen gegenübertritt, bildet den Unterschied der Seele des Sphärencyklus und des göttlichen Lebens, welches bloße negative Einheit der beiden Attribute Gottes ist, nicht aber selbst wieder als Einheit sich gegenübertritt, darum nicht auch selbst Inhalt ihrer Thätigkeit seyn kann, sondern den Inhalt außer sich in der reinen Materie hat und deren bloße metamorphirende Form ist.

§. 22.

Die Seele als reflexive Einheit des Sphärencyklus ist Weltseele. Denn jener Sphärencyklus ist das ewige und himmlische Universum, aus welchem das zeitliche und irdische entsprungen ist, und alle einzelnen Seelen, welche in dem letzteren entstehen, sind aus der Seele des ätherischen Sphärencyklus geflossen. Der Zweck, welchen diese Seelen verwirklichen, geht ihnen selbst und ihrer Thätigkeit voran, er ist das Urbild, welches sie realisiren, und welches durch alle ihre Entwicklungen als das Eine hindurchgeht, er kann daher nicht durch sie selbst, sondern nur durch die seelische Henade des Ganzen gesetzt seyn. Diese ist in ihnen die Centraleinheit, welche sie alle beseelt, aber doch für sich selbst ist. Wie in jedem endlichen beseelten Wesen wieder jedes Organ seine besondere Seele hat, über alle diese Seelen aber Eine Centralseele herrscht, so ist die Seele des ätherischen Sphärencyklus die empfindungsvolle Einheit aller endlichen Seelen.

§. 23.

Diese endlichen Seelen sind alle entsprungen aus der Weltseele. Denn die Weltseele ist absolute Einheit; die Elemente der göttlichen Einheit sind in unendlicher Potenz in ihr; die Continuität und Discretion sind schlechthin in ihr gesetzt. Und nicht blos dieß, sondern, weil die Centralseele selbst schon negative Einheit jener Elemente ist und sich selbst zum Gegenstande hat, so hat sie auch bereits den Trieb, sich in das System der beseelten Henaden zu unterscheiden, um so vollständig zur Selbstempfindung ihres unendlichen Lebens zu gelangen. Es läßt sich auch nicht denken, daß die Centralseele des Universums sich von den ätherischen Sphären unterscheide, ohne daß in dem Akte

dieses Sichunterscheidens unendliche beseelte Henaden in ihr sich zu regen begönnen, und das Streben sich bildete, ihr seelisches Seyn den Sphären selbst wieder einzubilden und somit wirkliche Seelen zu werden. Allein nichts desto weniger fehlt auch der Centralseele noch die Kraft reeller Selbstunterscheidung; denn sie für sich ist noch ein dunkles Weben, in welchem, wenn es für sich wirkend würde, die sich bildenden Geburten mit dem Entstehen wieder untergehen müßten; sie ist ein Grund, der darum noch Ungrund bleibt, weil die ideale Einheit, welche in ihr in das Centrum sich emporgehoben hat, in ihr sich nicht in sich halten und ein klares Gebilde voll Weisheit zu schaffen vermag.

§. 24.

Dieß hat seinen Grund darin, daß die Centralseele nur relativ sich selbst zum Gegenstande hat. Sie ist die erste, rein ideelle Centralität der absoluten Einheit, rein ideell, sofern sie ein blos intelligibles Centrum ist. Von den Sphären ist sie frei, die Einheit ist als Seele von ihnen herausgetreten und ihre rein intelligible Mitte geworden; darum ist das Centrum selbst nicht wieder eine Sphäre. Aber als die erste Emancipation des Idealen in der Einheit hat sie nothwendig noch das Sinnliche an sich und kommt nicht schlechthin von ihm los. Die Centralseele empfindet sich als ideales Centrum der ätherischen Sphären, wie bewiesen worden ist, im Gegensatze zu denselben, aber darum empfindet sie sich nothwendig noch an und in ihnen. Was blos entgegengesetzt ist einem Anderen, trägt dieses nothwendig mit sich und kommt nicht schlechthin von ihm los. Darum ist die Empfindung der Centralseele eine Reflexion, in welcher sie ebensosehr sich, als das Sinnliche zu ihrem Gegenstande hat; beides zusammen macht ihre Empfindung aus.

V. Der Centralgeist des Universums.

§. 25.

Was aber ursprünglich schon den Sphäros, noch mehr was den Sphärencyklus hervorgebracht hat, ist nichts anderes, als die sich in sich selbst zurückwendende Einheit. Daß sie als Centralseele nur relativ sich selbst Gegenstand ist, daß

sie sich noch im Sinnlichen empfindet und daß dieses eben so sehr, als sie selbst den Inhalt ihrer Empfindungen bildet, dieß hat seinen Grund in der blos relativen Reflexibilität, welche die Centralseele ist. Die Einheit muß daher über ihre Existenz als Centralseele sich emporheben und als schlechthinige Reflexion sich setzen. So ist sie Geist des Sphärencyklus oder Centralgeist. Denn Geist ist die sich schlechthin in sich zurückwendende Einheit, welche darum völlig frei von aller Sinnlichkeit ist, sich von sich selbst unterscheidet und doch sich gleich bleibt; die primitive Einheit aber ist Geist des Sphärencyklus, weil aus ihm die Einheit sich schlechthin in sich selbst reflectirt.

§. 26.

Die absolute Einheit, welche sich ewig also erfaßt und doch zugleich sich von sich unterscheidet, ist ebendamit sich selbst Gegenstand oder es kommt ihr zu das Selbstbewußtseyn. Jedes Selbstbewußtseyn, also auch das göttliche, setzt voraus drei Bedingungen, ohne welche es nicht ist, eine unreflectirte Wesenheit, ein Seyendes, dem es gegenüber ist, und ein Medium zwischen ihm selbst und der Wesenheit. Eine unreflectirte Wesenheit; denn Selbstbewußtseyn ist A = A, ein A, das sich gegenüber hat, sich von sich unterscheidet und sich gleich ist, folglich ist das A, von welchem es sich unterscheidet, formaliter nicht selbst das Sichunterscheidende, folglich, da es doch dem sich unterscheidenden A gleich seyn soll, seine Wesenheit. Ein Seyendes, dem es gegenüber ist; denn das Selbst-Bewußtseyn enthält nothwendig Bewußtseyn, dieses ist ja Moment des Selbst-Bewußtseyns, ist aber ohne ein Gegenüber-Seyn nicht denkbar. Ein Medium zwischen dem Geiste und der Wesenheit; denn beide sind Gegensätze und können daher nicht unmittelbar eins seyn. Diese Bedingungen des göttlichen Selbstbewußtseyns haben sich uns bisher ergeben; wir haben erkannt die Wesenheit, die Medien sind die Zoe und Centralseele, und das Gegenüberseyende sind die ätherischen Sphären. Gott an und für sich hat in sich selbst seine Wesenheit; aus ihr reflectirt er sich in sich auf ewige Weise. Sich in sich reflectirend, ist er nothwendig ewig lebendige und seelenvolle Centralhenade jener ewig in sich kreisenden Sphären, die das unveränderliche Universum in Gott sind und darum in wandel-

loser, erhabener Ruhe herniederglänzen. Aber erst als diese Henade schaut er sich selbst an und, vollkommen in sich gehend, scheidet er sich los von den ihn umgebenden Sphären. Es ist daher ein Unternehmen, welches, obwohl von den besten Absichten ausgehend, doch nothwendig scheitern muß, wenn man Gott als Geist ohne die ihm immanente Wesenheit, ohne die Medien beider und ohne das Gegenübersetzende begreifen will. Diese Vorstellung entspricht so wenig, als sie das Selbstbewußtseyn in Gott begreiflich zu machen im Stande ist, der Fülle Gottes, in welchem nicht blos der Geist, sondern auf ewige Weise alle schaffenden Substanzen sind, ja der in Beziehung auf diese Fülle, obgleich die Erkenntniß Gottes seinem Wesen nach eine logische Nothwendigkeit in sich schließt und dem kreatürlichen Geiste als seinem Abbilde möglich ist, nur geahnt werden kann. Abstrahirt aber aus dem Endlichen ist jene Erkenntniß Gottes darum nicht; sie ist in sich selbst nothwendig, sie ist — den Ausdruck richtig verstanden — apriorisch, d. h. rein von dem reinsten, über alle Erfahrung hinausgehenden Begriffe, dem der absoluten Einheit aus gewonnen.

Wir gestehen daher vollkommen zu, daß wir das göttliche Selbstbewußtseyn uns nach einer Seite hin analog dem des kreatürlichen Geistes denken. Wir denken uns ein Unbewußtes in Gott, dieses Wort im activen Sinne = nicht Wissendes genommen; denn nicht wissend sind die Wesenheit, die Zoe und selbst die Centralseele, und ohne diesen Gegensatz vermöchten wir auch das Wissen in Gott nicht zu begreifen. Aber wir denken uns schlechterdings nichts Unbewußtes in Gott, dieses Wort im passiven Sinne = nicht Gewußtes genommen; denn der Geist in Gott weiß nicht nur sich selbst, sondern auch schlechthin seine eigene Wesenheit, sein Leben, seine Seele, welche nur streben, zu jenem Wissen zu gelangen. Und hierin ist das Selbstbewußtseyn des Urgeistes von dem des kreatürlichen verschieden.

Weil nehmlich der kreatürliche Geist — was wir erst später (§. 56. ff.) sehen können und hier anticipiren müssen — dadurch geworden, daß die natürlichen Substanzen Gottes zuerst für sich wirkten und im Geiste zuletzt sich zusammenfaßten, so ist sein Selbstbewußtseyn in einem zeitlichen Processe begriffen und die immanente Wesenheit des Geistes, wie sein eigenes Leben und

sein seelischer Grund können ihm nur allmählig sich aufschließen. In Gott dagegen sind die schaffenden Substanzen zumal, der natürliche Grund in ihm ist daher von Ewigkeit her aufgeschlossen in der idealen Form seines Selbstbewußtseyns. Ebenso weil der kreatürliche Geist nur in Einer der peripherischen Sphären wirkt und selbst in der Sphäre, welcher er eingeboren ist, nur einen beschränkten Kreis erfüllt; so ist er nur eine relative Centralhenade, welche außer sich eine Myriade von Sphären und Centralhenaden hat, er kann daher auch das ihm Gegenüberseyende nur allmählig mit seinem Bewußtseyn durchdringen, und darum ist sein Selbstbewußtseyn stets von einem blos relativen Bewußtseyn begleitet. Gott aber ist die Centralhenade des Sphärenuniversums, und alle Radien desselben schließen sich darum in seinem Bewußtseyn auf; sein Selbstbewußtseyn und sein Bewußtseyn sind darum nicht im Gegensatze des Relativen, sondern im ewigen Einklange (vergl. übrigens hiemit die ganze folg. Darstellung).

§. 27.

Sofern der göttliche Geist selbstbewußt ist, ist er von der Wesenheit, dem Leben und der Seele verschieden, und unterscheidet sich selbst von ihnen. Er ist darum selbstbewußtes, ideelles Eins, welches sich gegen sie setzt. Das ideelle Selbstbewußtseyn als Eins aber, welches sich gegen ein Anderes setzt, ist Wille. Dem Centralgeiste kommt daher nothwendig ein Wollen zu, und es gilt auch von diesem Willen, daß er ohne jene Differenz der Substanzen in Gott so wenig denkbar wäre, als das Selbstbewußtseyn, weil Wille nur ist als ein gegen ein Anderes sich setzendes ideelles, selbstbewußtes Eins. Aber schon das göttliche Leben, noch mehr die Allseele sind das, was die Wesenheit blos als Wechsel ist, Einheit der unendlichen Discretion und der Continuität in negativer Form. Schlechthin muß dieß der Centralgeist seyn. Er als absolute Reflexion ist reine Einheit im Unterscheiden der unendlichen Attribute, oder die Vernunft in ihrer reinen Existenz; denn, was wir Vernunft nennen, ist nichts als ein Abbild jenes göttlichen Maaßes der ewigen Bestimmungen Gottes. Der göttliche Wille ist daher rein vernünftig; sofern er Akt des reinen Selbstbewußtseyns

ist, ist er schlechthin nothwendig. Die blinde Nothwendigkeit, mit welcher die Wesenheit, ja selbst die Weltseele schaffen würden, wenn sie für sich entlassen würden, ist, weil jene nur als Stadien der ewigen Reflexion der Einheit im göttlichen Kosmos wirken, verklärt in die freie Nothwendigkeit der reinen, maaßvolle Weisheit des Geistes.

§. 28.

Gott, nunmehr begriffen in den beiden Bestimmungen des reinen Selbstbewußtseyns und des reinen, ewigen Willens, wie wir sie bisher bezeichnet haben, kann nun erst als unendlicher Geist genau gedacht werden. Der endliche Geist hat ein ihm selbst vorausgesetztes und nicht von ihm selbst stammendes, von ihm unabhängiges Seyn als Basis seines Selbstbewußtseyns und seines Wollens. Dieß ist eine Diremtion der Seynheiten, welche selbst eine an und für sich seyende Einheit derselben voraussetzt. Ist diese Idee nicht wieder bloßes Wort, wird sie vielmehr richtig gedacht, so ist jene Einheit nicht ein bloßer Begriff, sondern etwas wirklich Existirendes, dann enthält sie aber auch reell jene Differenz der Seynheit, obwohl als ewig gelöst in ihr selbst, der Einheit, dem Geiste, dessen Spiel sie sind. Diese Einheit ist aber eben darum nicht blos unendlicher, sondern bestimmter unbedingter Geist. Bedingt ist der endliche Geist, weil er den Grund seines Seyns außer sich selbst hat. Der unendliche Geist dagegen hat seine eigene Wesenheit als Grund seiner Existenz in sich, und dieser Begriff ist wieder nicht in dem seichten Sinne zu nehmen, als seyen die Bestimmungen der Unbedingtheit Gottes leere, nichts besagende, also blos subjective Unterschiede, sondern die Wesenheit ist wirklich Grund der ewigen Reflexion; Gott ist *αὐτο — ουσία*, die *οὐσία* aber ist in ihm verschieden von ihm als *αὐτὸς*, als ein Selbst. Wer irgend den Begriff des unbedingten Geistes sich scharf denken mag, wird schon von ihm aus, selbst, wenn er den reinsten Begriff, den des Principes oder der reinen Einheit nicht zu fassen und ihn dialectisch in sich fortzuführen vermöchte, die aufgezeigten Bestimmungen in Gott entdecken, und dann finden, wie durchaus undenkbar der rein negative Begriff des Unbedingten sey, wie dieser Begriff in Gott als Geist nur als

der der aufgehobenen Bedingung, also im positiv negativen Sinne gesetzt werden könne.

§. 29.

Darum vermag auch weder die Wesenheit, noch die Zoe, noch selbst die Centralseele, sondern nur der Centralgeist Gott im eigentlichen Sinne genannt zu werden. Der Geist ist die höchste und letzte Form in dem göttlichen Seyn. Denn er ist die Einheit schlechthin. Die Einheit, haben wir gesehen, kann nur als Discretion gefaßt werden; ist sie aber dieß, so ist sie Einheit in der Selbstunterscheidung, folglich Geist. Der Geist ist daher die sich wieder erfassende, das Ende in sich zurückbeugende Einheit; in ihm ist diese darum schlechthin geschlossen und der Geist deßwegen die höchste und letzte Substanz des reinen Gottes, über welche hinaus es in dem intelligiblen Kosmos keine mehr geben kann.

§. 30.

Eben deßwegen ist der Geist ewig in Gott. Wir haben die göttlichen Substanzen in der Form der Succession dargestellt und als deren letztes Stadium den Centralgeist begriffen. Allein dieß betrifft nur die unvermeidliche Form der Darstellung oder vielmehr jene Bewegung der Scheidung der Einheit in sich selbst, um in den Sphärengeist sich zu reflectiren, ist das ewige Spiel des Einen göttlichen Selbstbewußtseyns. Die reine Einheit ist uranfänglich Reflexibilität. Man denke scharf den Begriff der reinen Einheit und man kann sie nicht anders, denn als ewige Reflexibilität fassen. Irgend eine endliche Henade kann auch bewußtlos seyn. Denn es ist möglich, daß sie in der Endlichkeit fixirt ist, folglich zum Unendlichen, dem Denken und damit zum Selbstbewußtseyn sich nicht zu erheben vermag; dann ist sie nur eine dunkle und blinde Henade, und das sind alle kreatürlichen Henaden, außer den begeisteten, in welchen die Einheit in ihre Unendlichkeit sich wieder zurückwendet. Die unendliche Henade selbst aber ist nothwendig über das bestimmte Seyn, das sie durch ihre Systole in sich setzt, zugleich hinaus. Sofern diese Actionen Urbestimmungen der absoluten Einheit sind (§. 8), müssen wir daher, rückblickend auf das Bisherige und dasselbe zusammenfassend, sagen: die absolute Einheit ist ewig Reflexion,

Geist, aber als Geist setzt sie sich ihre Wesenheit eben so ewig gegenüber, um aus ihr durch die Medien der Zoe und der Seele in sich zu gehen. Dieß ist die höchste Definition Gottes in seinem Urseyn, dieß die absolute Bestimmung des Princips selbst.

§. 31.

Gott ist darum eine Vierheit von Substanzen, aber nur Ein Selbst. Die Möglichkeit hievon mag denjenigen, welche nicht in reinen Begriffen zu denken vermögen, an ihnen selbst offenbar werden. Eine rein analytische Anthropologie weist nicht nur die Wesenheit und die Lebenskraft, sondern auch die Seele in jenen wundervollen Ahnungen und Ferngesichten, deren sie nach eigenen, noch so wenig erkannten Gesetzen fähig ist, als eine besondere, vom Geiste verschiedene und doch ihm als dem herrschenden Subjecte unterworfene Substanz nach. Hierin ist der Mensch nur das volle Abbild Gottes und wir müssen ihn als ein solches Abbild in viel reellerem Sinne nehmen, als dieß bisher geschehen ist. Die Wesenheit, das Leben und die Centralseele bewegen sich ebenso nach eigenen Gesetzen in Gott und sind relativ selbständig in ihm, sofern sie besondere Einheiten oder die Ureinheit selbst in einer specifischen Conjunction ihrer Elemente sind; aber, weil diese Conjunctionen, wie bewiesen, nur verschiedene Formen derselben Reflexibilität bilden, welche absolut im Centralgeiste verwirklicht ist, so ist dieser die Eine herrschende Subjectivität, von welcher allein der entscheidende Impuls in Gott ausgeht. Darum wenn wir den Ausdruck Substanz nicht blos im relativen, sondern im absoluten Sinne nehmen und darunter dasjenige verstehen, was allein als das Selbständige sich behauptet und in dessen Einheit alles Uebrige bei aller relativen Spontaneität doch ruht, so können wir auch sagen, Gott ist nur Eine Substanz, nämlich in dem Sinne, daß der Geist die Substanz der Substanzen ist.

§. 32.

Als diese Eine herrschende Subjectivität, von welcher der Anfang des Impulses im göttlichen Seyn ausgeht und in welche dieser Impuls, nachdem er die drei übrigen Substanzen durchlaufen, wieder zurückläuft, ist der Centralgeist seelig. Zur

Seeligkeit gehört ein gewisser Genuß, ein gewisses sich Gehenlassen. Denn da, wo bloße Anstrengung ist, ist kein Genuß. Und doch ist Seeligkeit nicht ohne die tiefste Aktivität; denn bloße Passivität ist Tod und Stagnation, also für sich das Gegentheil des Seeligen. Seeligkeit ist daher mit Einem Worte da, wo der reine Impuls frei durch alle Potenzen des Seyns verläuft. Gott ist der seeligste, ja er ist das seelige Leben selbst, weil wie bewiesen, in ihm der reine Impuls, welcher von dem Centralgeist in Gott ausgeht, durch alle Substanzen in Gott frei verläuft und in den Centralgeist erfüllt zurückgeht. Die drei Substanzen, welche Gott als Centralgeist zu Grunde liegen, empfangen den idealen Impuls und bilden ihn, jede auf ihre specifische Weise, nach ihren immanenten Gesetzen in sich aus, geben ihn aber, weil sie selbst nur Stadien der Reflexibilität der Ureinheit sind, dem Geiste, erfüllt mit ihren Anschauungen und harmonisch, zurück. Gott ist so die reine, allerfüllte und thätige Harmonie des Universums, seine Thätigkeit ist eine freie, durch das Leben und die Seele hindurchgehende Oscillation zwischen dem Centralgeiste und der Wesenheit, darum ein nie versiegend Meer heiligen, selbstwesentlichen Genusses und das Endziel aller in die Disjunction der göttlichen Substanzen geborener Henaden.

§. 33.

Gott ist Geist, aber dieß schließt nicht aus, daß ihn eine **Sinnlichkeit** umgibt. Wie vermöchte das sich selbst Erfassen der Einheit, welches Geist ist, zu seyn, wenn nicht ein Unerfaßtes, Ungeistiges in Gott wäre? Was ist denn der Geist selbst, als ein Insichseyn, das ein Aussichseyn voraussetzt? Aber Gott als reiner Geist kann umgeben seyn nur von der reinen Sinnlichkeit, der reinen Materie, welches der Aether ist (§. 11), und so gewiß, als dieser Aether kein besonderer, sondern nur der allgemeine Stoff selbst ist, so gewiß muß er als der ätherische Sphärencyklus, als das **reine Universum** existiren. Nur das reine Universum, nicht ein besonderer, endlicher Leib ist der *κόσμος νοητὸς*, in welchem Gott lebt. Weil Gott **unendlicher** Geist ist, so kann seine **vollkommene** Leiblichkeit, wie wir später sehen werden, nur das **ganze** Universum selbst seyn, wie es sich in seiner **ganzen Fülle** als unendlicher, realer Orga-

nismus vor unseren Blicken ausbreitet. Weil aber dieser reale Organismus nur aus einer Disjunction eben der göttlichen Substanzen begreiflich ist, welche in dem an sich seyenden Gott noch in seliger Einheit stehen, so ist der Leib des an sich seyenden Gottes das reine Universum im Universum, gleichsam selbst die geistige Leiblichkeit in der groben Welt, vergleichbar dem Gehirne im menschlichen Organismus, welches selbst die feinste, vom Geiste ganz durchleuchtete Nervensubstanz in einem wundervollen Sphärenkreise, in der sinnvollsten, noch so wenig erforschten Verzweigung enthält.

Wir unterbrechen hier unsere wissenschaftliche Darstellung, um, zurückblickend auf das Ganze der bisherigen Entwickelung, einige nothwendige Bemerkungen zu machen und Einwendungen zu begegnen, welche, wenn sie nicht gründlich gehoben würden, auch dem Folgenden störend entgegentreten müßten. Wir thun dieß zugleich, weil wir überzeugt sind, daß Alles an der klaren Einsicht in das Entwickelte liege, und daß, wenn die Philosophie von dem Riffe losgemacht werden solle, an dem sie gestrandet, die deducirten Grundbegriffe von allen Seiten scharf beleuchtet werden müssen. Vor allem bemerke man, daß wir mit einem ganz anderen Begriffe begonnen haben, als die herrschende Philosophie. Diese setzt das todte, nichts vermögende, leere Seyn an ihre Spitze. Wir aber beginnen mit der Einheit, einem Begriffe, welcher der Tod aller Abstraction, uranfänglich schon Leben und darum nothwendig Geist, Selbstbewußtseyn ist. Dieses reine Eins, das ἕν der Neuplatoniker, die Urmonade Leibnitzens, ist der abgezogenste, lauterste Begriff; es gibt nichts Einfacheres, als er, weil er das Einfache selbst ist, und darum kann er allein an der Spitze der constructiven Philosophie stehen. Zugleich aber ist er bei aller Einfachheit ein substantivischer Begriff, etwas an und für sich Seyendes, Wesenheit, Grund alles Lebens und selbst Leben, Grund alles Beseelten und selbst Seele, Grund alles Geistes und selbst ursprünglich Geist (vergl. §. 29). Mit diesem Begriffe, rein gedacht, ersteigt die Philosophie die lauterste Höhe alles Speculirens und vernichtet uranfänglich den Tod, den ein abgezogenes Denken in sich trägt. Aber eben jenes, daß der Begriff des Absoluten der abgezogenste und zugleich doch ein substantivischer seyn müsse, erfordert die wahre Methode der Begriffsbildung.

Betrachten wir nämlich den Begriff des Absoluten rein nach seiner formalen Seite, fragen wir also lediglich nach der Art und Weise, wie Begriffe überhaupt, also auch der des Absoluten entstehn, so muß hier genau unterschieden werden zwischen der philosophischen und unphilosophischen Begriffsbildung. Jene besteht in der reinsten Analysis, deren höchstes Resultat zugleich die Möglichkeit der Synthesis in sich schließt; diese dagegen ist bloß Analysis ohne die Möglichkeit der Synthesis, ja sie ist nicht einmal dieß, nicht einmal Analysis im vollen Sinne des Worts. Es ist klar, daß nur jene Begriffsbildung die allein wahre ist. Der Begriff ist das Allgemeine, aber nicht bloß als irgend eine Bestimmung der Dinge — so wäre er selbst nur etwas Besonderes — sondern als das Identische in ihnen, hiemit als das Wesen derselben. Das Wesen aber ist setzende Einheit der vielen Bestimmungen. Die wahre Begriffsbildung besteht also in einer völlig reinen Analyse, einer Analyse, die nicht irgend eine konkrete Bestimmung, sondern wirklich das Allgemeine erkennt und, auf diesem Punkte angelangt, synthetisch wird. Die unphilosophische Begriffsbildung dagegen ist bloße Analysis, ja sie ist nicht einmal vollendete Analysis. Sie nimmt irgend eine der vielen Bestimmtheiten in den Dingen, welche da ist, aber eben deßwegen nicht das Identische in allen Bestimmtheiten ist, da sie ja selbst nur eine derselben ist. Diese Bestimmtheit setzt sie als das Identische der Dinge. Wie kann also hier von einer möglichen Synthesis des Begriffs, durch welche er organisirend würde, die Rede seyn? Gesetzt aber auch, die unphilosophische Methode der Begriffsbildung setze ein Identisches in den vielen Bestimmungen, gesetzt also, es sey der Forderung reiner Analyse eine Genüge gethan, so kommt es sehr darauf an: ob ein Identisches mit dem ausdrücklichen Bewußtseyn von der weiteren Forderung genommen wird, daß es auch synthetisch werden könne, oder nicht. Denn es sind mehrere letzte Allgemeinheiten denkbar, je nachdem nämlich dieselben als substantivische oder als prädikative Begriffe genommen werden. Die philosophische Methode kann nur in einer substantivischen Allgemeinheit einen letzten Begriff erkennen, weil nur eine solche einer apriorischen Synthesis, hiemit der Construktion fähig ist; die unphilosophische Methode dagegen

kann möglicher Weise, weil sie diese Forderung der Synthesis nicht an den Begriff macht oder vielmehr ihrer gar nicht bewußt ist, und wenn sie ihrer eigenen unphilosophischen Natur folgt, so muß sie auf einen letzten, rein prädikativen Begriff kommen. Hiedurch entstehen zwei himmelweit verschiedene Wissenschaften. Nehmen wir die unphilosophische Methode, den höchsten Begriff zu bilden, vor, so ist als das allercomplicirteste Wesen der Mensch gegeben. Er ist unter den sichtbaren Wesen allein Geist; Geist folglich kann nach jener Methode der höchste Begriff nicht seyn. Er hat mit einer Klasse von Wesen die Seele gemein, aber nur mit Einer Klasse, mit anderen nicht; auch seelenhaft also kann der höchste Begriff nicht seyn. Mit diesen beiden Klassen von Wesen und zudem mit einer weiteren hat er das Leben gemein, aber auch ein Lebendiges darf der höchste Begriff nicht seyn; denn noch bleibt eine letzte Klasse übrig, mit der der Mensch nichts gemein hat, als daß er ist. Seyn ist hienach der Urbegriff, dieses leere, rein prädicative, nichts vermögende Seyn! Sobald wir dagegen mit dem bestimmten Bewußtseyn der reinen Methode der Begriffsbildung an die Bestimmung des Princips gehen, so müssen wir einen ganz anderen Urbegriff gewinnen. Nämlich jene unphilosophische Methode geht völlig oberflächlich von dem Centralen, dem Geiste, durch die Mittelwesen, Seele und Leben, in das völlig Peripherische, das bloße Seyn. Das wahre Wissen muß aber in ein noch Centraleres. als selbst der endliche Geist ist, eingehen, um den letzten Begriff zu gewinnen. Durch die pheripherische Richtung des Wissens kommen wir auf den allgemeinsten Prädikativbegriff, durch die centrale auf den allgemeinsten Substantivbegriff. Was ist das Allerinnerste und zugleich Allbildende der Welt? Dieß muß schlechterdings die letzte Frage der Philosophie werden.

Wer sich diese Frage in dem bezeichneten Sinne stellt, kann schlechterdings nur auf unser Princip kommen. Das innerste Centrum der Seyenden ist die Einheit; sie liegt schlechthin Allem zu Grunde, sie ist plastische Dynamis, sie ist Seele, sie ist Geist. Sie also ist der abgezogenste Begriff — denn was kann, wie gesagt, einfacher seyn, als das Einfache selbst? — und doch ist sie Wesenheit in sich selbst. Sie also muß auch — die Nothwendigkeit des Denkens, die Nöthigung der philosophischen

Begriffsbildung bürgt uns schon rein von der formalen Seite dafür — der Synthesis in sich selbst fähig seyn, d. h. sie muß — denn die Synthesis setzt die Antithesis voraus — sich in sich selbst durch Antithese mit sich zusammenschließen und Derjenige erkennt sie recht, welcher sie in sich selbst als ewiges Selbstbewußtseyn, eben als jene reine antithetische Synthesis zu begreifen vermag.

Wir haben bisher, um jedes Denken zu nöthigen, in die wahre Vernunft endlich einzugehen, rein von der formalen Seite der Begriffsbildung gesprochen. Laßt uns dasselbe bezwecken, indem wir die Frage, von welcher eigentlich die ganze neuere Philosophie ausgegangen ist, aufwerfen: Wie gelangt das Denken von der Form aus zu einem Inhalte? Analysiren wir irgend eine Erkenntniß, so kommt sie zuletzt auf das Denkgesetz A = A hinaus. Jedes Wesen ist sich selbst gleich, dieß ist der oberste Grundsatz alles Denkens. So ausgesprochen, bleibt aber dieses Denkgesetz lediglich formal. Um einen Inhalt zu bekommen, muß ich als Prädicat setzen a, b, c, d und der Grundsatz lautet: A = a + b + c + d. A ist hier irgend ein Gegebenes, a + b + c + d sind seine Bestimmungen, und A ist hierin bestimmt als sich selbst gleich in seinen unterschiedenen Bestimmungen. Hier haben wir offenbar einen mannigfaltigen Inhalt. In A = A haben wir denselben Inhalt; darum ist dieser Satz lediglich formal. Aber in dem Satze: A = a + b + c + d, haben wir einen mannigfaltigen Inhalt; a ist nicht schlechthin = A, sondern ist ihm gleich nur in Verbindung mit b + c + d, und ebenso ist a nicht schlechthin = b oder c oder d. Jedes von diesen Prädikaten hat eine andere Inhaltsbestimmtheit und A ist ihre bloße Formbeziehung oder das formale Wesen des Dings selbst. Allein wie kommt die formale Logik zu dieser verschiedenen Inhaltsbestimmtheit? Hierauf antwortet sie nicht, und sie braucht sich nicht darauf einzulassen, weil sie das Gegebene voraussetzt und lediglich ihre Formbeziehung betrachtet. Darum kann sich ihr auch der höchste philosophische Begriff verbergen. Weil sie die verschiedene Inhaltsbestimmtheit, welche in a, b, c, d ausgedrückt ist, nur aufnimmt, kommt sie auf den lediglich formalen Begriff des A, nämlich desselben als bloßer Beziehung des Mannigfaltigen auf einander. Aber die weitere oder vielmehr letzte speculative Frage ist die: wie kommt A

dazu, rein aus sich selbst das a, b, c, d als verschiedenen Inhalt zu setzen? In dem blos Gegebenen können diese verschiedenen Bestimmungen an dem Subject gesetzt seyn. So ist dann A selbst ein, durch ein Anderes und durch dieses Andere männigfaltig bestimmtes Endliches. In dem höchsten und reinen A, dem absoluten Wesen selbst gedacht, muß aber, weil an ihm nichts gesetzt seyn kann, jenes Gesetz lauten: das reine A setzt das Unterschiedene, a, b, c, d und ist doch darin sich gleich, oder mit anderen Worten das transcendentale Selbstbewußtseyn ist selbst der Grund des formalen Denkgesetzes. Die formale Logik, sobald sie als Denken eines Inhalts gedacht wird, weist zurück auf eine transcendentale, die Logik der absoluten, sich selbst denkenden Vernunft, und das reine Selbstbewußtseyn ist hiemit derjenige Begriff, welcher zugleich der tiefste metaphysische und die Rechtfertigung und höhere Begründung der der Metaphysik vorangehenden Logik ist.

Kant, welcher das Grundproblem der Philosophie in unserer Zeit zuerst wieder zum Bewußtseyn gebracht hat, indem er nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori fragte, war nahe daran, auch seine Lösung in der Idee eines transcendentalen Selbstbewußtseyns zu finden. Aber weil er befürchtete, es werde in der Annahme eines absoluten Selbstbewußtseyns die reine Vernunftwissenschaft transcendent werden, oder, tiefer den Grund der Halbheit seiner Philosophie betrachtet, weil er noch nicht vermochte, schlechthin constructiv, also rein immanent die absolute Wesenheit als Reflexion zu denken, so blieb seine Philosophie, ohngeachtet er die Idee eines intellectus archetypus als Postulat aufstellte, doch innerhalb des Subjectiven stehen. Die Lösung jenes Problems konnte darum von der fortschreitenden Philosophie, so lange sie auf dem Kantischen Standpunkt blieb, konsequenter Weise nur in dem reinen Selbstbewußtseyn des endlichen Ich, welches doch ein von ihm unabhängiges Nicht-Ich zu seiner Voraussetzung hat, also nicht die Form ist, welche zugleich den Inhalt setzt, gefunden werden. Die Idee einer Logik, welche zugleich Metaphysik ist (indeß darum die Wissenschaftslehre nicht überflüssig macht, sofern diese gerade mit einem Denken sich beschäftigt, dessen Form erst in der Bewegung begriffen ist, Inhalt zu werden), ist allein die wahre Lösung jenes Problems.

Eine solche ist auch von der herrschenden Philosophie aufgestellt oder wenigstens erstrebt worden. Aber zu einer solchen Logik hat sie es in Wirklichkeit nicht gebracht. Die allgemeinen Begriffe sind ihr nicht mehr blos, wie Kant sie faßte, regulative, vielmehr constitutive Principien. Allein theils ist dieser Gedanke nicht wirklich durch das Ganze durchgeführt worden, indem es vielfach nur subjective Einseitigkeiten in Auffassung ontologischer Begriffe sind, welche sie dialectisch vernichtet, welche aber gar nicht in eine Logik gehören, die zugleich Metaphysik, also Wissenschaft von dem letzten Realen seyn will; theils ermangelt das Ganze jener objectiven Principien oder Kategorien der höchsten Spitze. Jenes System der Kategorien ist nicht getragen von einer Ursubstanz, die zugleich vermöge ihrer Unterscheidung in sich als reelles Subject erkannt wäre, und das System der ewigen Kategorien erhebt sich daher nicht vollkommen über den kantischen, subjectiven Boden, ist vielmehr ein schillerndes Zwischending zwischen Phänomenologie des Denkens und Metaphysik. Daß das an und für sich Allgemeine auch da, wo es als etwas Objectives begriffen werden soll, doch nur eine subjective Abstraction bleibt, dieß kommt letztlich daher, weil es in der objectivsten Haltung, die ihm gegenüber wird, doch nur als Grund des Einzelnen, nicht selbst in sich als Einzelheit begriffen wird, und es ist darum die beständige Behauptung der Jünger dieser Schule, in welcher eigentlich das Unterscheidende derselben freilich mit einem Ausdrucke ausgesprochen ist, dessen Anwendung auf das Absolute ich übrigens für völlig unstatthaft halte, daß das Absolute, obwohl an sich unpersönlich, doch das Person — Bildende sey.

Wenn aber das Absolute das rein Allgemeine als Grund des Einzelnen seyn und erst in diesem Subject werden, an sich aber nicht Subject seyn soll, so müssen wir fragen: vermöchte denn der Grund zu wirken, wenn er nicht in sich Spontaneität hätte, ist aber Spontaneität nicht Selbstheit in verschiedenem Grade? Die Ausflucht, daß gerade die endliche Einzelheit die Spontaneität und Selbstheit des Grundes seyn müsse, weil die Spontaneität und Selbstheit ein, gegen Anderes sich abschließendes Seyn, also endliche Einzelheit zu ihrem Wesen habe; — diese Ausflucht reicht nicht zu. Die endlichen

Einzelnen haben nothwendig eine von der des Allgemeinen selbst verschiedenen Spontaneität oder Selbstheit, weil sie mit dem Allgemeinen nicht blos identisch, sondern ihm auch entgegengesetzt sind, was nach der eigenen Lehre dieser Schule den Tod des Individuums zum Endergebniß hat. Wir können auch nicht in das Collectivganze dieser Individuen die Spontaneität des Allgemeinen setzen; denn, wenn jedes Einzelne eine dem Allgemeinen entgegengesetzte Spontaneität hat, so haben dieß auch alle Einzelne zusammen, und wir müssen daher in das Allgemeine selbst eine Centralspontaneität setzen, wie denn auch die Impulse der Weltgeschichte von ihm ausgehen und die Individuen deßwegen nicht blos ein Aggregat, sondern ein System bilden. Kommt aber dem in einem Kreise herrschendem Allgemeinen diejenige Spontaneität, welche die endlichen Glieder dieser Sphäre auf peripherische Weise besitzen, centraliter zu, so muß jene Centralspontaneität im Gebiete des Wesens eine blos wesentliche, im Gebiete des Lebens eine lebendige, im Gebiete der Seele eine beseelte, im Gebiete des Geistes eine begeistete seyn, welche zugleich die über alle anderen herrschende, absolute seyn wird, und wir gelangen somit auf die verschiedenen Grade der Selbstheit des göttlichen Seyns und dessen 4 Substanzen.

Es findet damit eine andere, mit dem Bisherigen zusammenhängende und in die Geschichte der Philosophie tief eingreifende Frage ihre Erledigung, nämlich die: haben die ontologischen oder überhaupt die allgemeinen Begriffe eine ideelle Präexistenz vor dem Einzelnen, oder sind sie blos in dem letzteren als seine Substanzen, oder sind sie gar bloße Abstractionen, die nirgends existiren? Das Irrige der zuletzt genannten Vorstellung darf kaum bewiesen werden; denn daß die Gattungs- und Artunterschiede wirklich durch das ganze Leben der Individuen hindurchgreifen, ist thatsächlich. Allein es ist auch klar, daß die ontologischen Begriffe, Wesenheit, Zweck, Einheit u. s. w. eine ideelle Präexistenz vor dem Einzelnen haben. Denn sind sie die bestimmenden Mächte des Einzelnen, so gehen sie als Gründe dem Einzelnen ideell voran.

Die herrschende Philosophie setzt den tellurischen Lebensproceß unmittelbar als den absoluten. Hat man aber einmal

eingesehen, daß jener nur einer der vielen göttlichen Processe sey, daß er nur eine zeitliche Manifestation der göttlichen Logik bilde, so muß man dieser einen, dem tellurischen Processe vorangehende ideelle Präexistenz zuerkennen. Dieß führt wieder von einer anderen, obwohl verwandten Seite her auf unsere Lehre. Die ewigen Kategorien sind an und für sich seyende Bestimmungen der göttlichen Henade; sie bilden die ewigen Formen ihrer Selbstunterscheidung in sich und in die Welt, den *Κόσμος νοητὸς*, das göttliche Intellectualreich, welches, weit entfernt, blos abstrahirt zu seyn von dem Einzelnen, vielmehr selbst alles Wissen bedingt, an und für sich aber ewig ist.

Wir haben vorhin von dem schlechthin Allgemeinen, Gott, gesagt, daß es zugleich Einzelheit sey. Aber — möchte man einwenden — kommen wir dadurch nicht auf die Absurdität, jeden allgemeinen Begriff zugleich als Einzelheit setzen zu müssen? Wenn nämlich jenes von dem schlechthin Allgemeinen gilt, warum nicht auch von dem relativ Allgemeinen? Dann also müßten so gut, als der schlechthin allgemeine Geist Subject seyn soll, dieß auch die relativ allgemeinen Geister, der Volks-Familiengeist u. s. w. seyn, und umgekehrt, wenn doch offenbar die letzteren für sich selbstlose Allgemeinheiten sind, welche erst in den einzelnen Individuen Subjecte werden, warum sollte das Gleiche nicht von dem schlechthin allgemeinen, dem unendlichen Geiste gelten? Ebenso bei der Weltseele. Wenn sie als eine besondere Substanz angenommen wird, warum werden dann nicht auch die Arten von Thieren wieder als solche besondere Substanzen gesetzt? und sofort bei dem Leben, der Wesenheit. Einmal müssen wir fragen: sind jene Artunterschiede reelle, das ganze Seyn der Individuen bestimmende Differenzen oder bloße Gedankenunterschiede, die aber ursprünglich nicht organisirend wirken? Wenn sie doch offenbar das Erstere sind, müssen wir nicht wieder auf eine ursprüngliche Einheit kommen, die eine, von der Spontaneität der endlichen Individuen verschiedene Spontaneität in sich selbst hat? Denn eben in jenen Artunterschieden zeigt es sich ja, daß die Spontaneität des Allgemeinen nicht mit den vielen Spontaneitäten der endlichen Individuen zusammenfalle, weil jene sonst nicht organisirende Typen seyn könnten, welche durch alle endlichen Individuen einer Art hindurchgehen und ihnen einen gemeinsamen

Charakter verleihen, der von dem individuellen noch verschieden ist. Wenn aber dieß von den Arten gilt, so auch von den Gattungen des Seyenden; von den obersten Einheiten und am Ende von der Ureinheit müssen hiemit jene als verschiedene Reflexe ihrer, in sich selbst specifischen, nur ihr zukommenden Spontaneität ausgehen. Wenn aber dieß, welche andere Spontaneität kann dann der universellsten Einheit zukommen, als die geistige? Denn der Geist ist das Universellste, die absolut herrschende Entelechie aller Entelechien.

Es ist aber ganz natürlich und wir dürfen hier, vorgreifend der folgenden Untersuchung, bemerken, daß, wenn die Centraleinheit ihre Unendlichkeit in peripherischen Individuen reflectirt, sie sich zunächst in besondere, selbst aber relativ allgemeine Unterschiede dirimirt, welche wohl allgemeine Typen ihrer Selbstanschauung, aber nicht selbst Substanzen seyn, zu solchen vielmehr erst in jenen peripherischen Individuen werden werden. Der Grund hievon liegt darin, daß die relativ allgemeinen Unterschiede, durch welche hindurch die höchste Einheit sich im Endlichen verwirklicht, nur ihre ideellen Anschauungen in sich selbst, aber nicht das Angeschaute selbst, nur Thätigkeiten des Ursubjects, aber nicht ein Thätiges sind. Ein für sich Thätiges können sie erst werden in der äußersten Spitze der Selbstunterscheidung Gottes, in welcher sie den Puls der Selbstheit empfangen, den das Centrum in sich hat, in welcher aber nicht mehr Arten, sondern Individuen entstehen. Das Besondere ist die Mitte des Allgemeinen und Einzelnen und hat in sich selbst keinen Impuls, sondern ist nur das Medium, durch welches der Impuls der universellen Einheit ewig in den vielen Impulsen der Individuen sich reflectirt. Gott setzt sich sich selbst entgegen, indem er schafft. Erst aber im Extreme entsteht der Gegensatz. Der Gegensatz aber enthält selbst sein Entgegengesetztes, nur in einer Form, welche die Verneinung der ersten Form ist. Die Extreme der Schöpfung sind daher selbst Spontaneitäten, die centrale Einheit aber auf unendliche, die peripherischen Einheiten auf endliche Weise. Die Mitte aber ist das neutrale Band beider. Ein Beispiel hievon kann das Schaffen des kreatürlichen Geistes seyn. Es selbst ist die subjective Einheit aller seiner Schöpfungen und ebenso ist das Aeußerste in seinem Schaffen,

sein Endzweck, etwas dem Individuellen Vergleichbares — nur Vergleichbares; denn er schafft nicht, wie der unendliche Geist, mittelst eines intuitiven Verstandes; — so besonders ist das Kunstwerk, die Statue u. s. w. ein Analogen des Individuellen. Die beiden Extreme also, der künstlerische Geist und das Kunstwerk sind individuell, aber die Mitte hievon, die allgemeinen Plane, die dem Schaffen des Individuellen vorangehen, sind individualitätslos. Auch im einzelnen Organismus ist das Gleiche zu bemerken. In ihm herrscht Eine allgemeine Seele, die deßwegen, weil sie das Allgemeine in ihm ist, nicht subjectlos ist; ebenso sind wieder die einzelnen Organe, Magen, Herz, Leber u. s. w. mit individueller Spontaneität begabt; aber die allgemeinen Unterschiede, durch welche die allgemeine Seele mit den einzelnen Organen verkehrt, das Muskel-Nerven-Blutsystem, sind individualitätslos. Erst im Einzelnen erreicht die allgemeine Einheit ihren Zweck, hier kehrt sie wieder in sich zurück, dieses ist darum, wie sie, nothwendig selbstisch; aber das bloße Medium ist ohne jene Reflexion in sich, welche dem Endzwecke zukommt. Die allgemeinen Unterschiede, durch welche hindurch das allgemeine Selbst in den einzelnen Selbst sich reflectirt, sind daher die schöpferischen Gedanken Gottes, — schöpferisch nicht für sich, sondern durch den mittelst derselben in das Einzelne eingehenden ewigen Geist.

Man könnte sie darum auch seine Ideen nennen, wie wir sogleich sehen werden, während die höchsten Einheiten, die den Formen des Seyns zu Grunde liegen, Substanzen sind und der Urgeist die Substanz dieser Substanzen genannt werden kann. Um diesen Punkt dreht sich die ganze jetzige Philosophie; dieß ist der hauptsächlichste Entwicklungsknoten derselben; hier in den Urbegriffen muß die Schlacht geschlagen werden, die ein Kampf um die höchsten Güter des Lebens ist. Es wird sich darum wieder jener Streit erneuern, welcher schon die hellenische Philosophie bewegt hat. Darf aber ein schon einmal geführter Streit das Prognostikon eines spätern abgeben, so läßt sich unschwer einsehen, was der Ausgang seyn werde. Die Lehre von den Urbegriffen als Substanzen und von den schöpferischen Principien des Seyns als Ideen des archetypen Verstandes hat im Neuplatonismus den entschiedensten Sieg gefeiert; mit diesem

Endresultat hat das Drama der griechischen Philosophie geschlossen, mit ihm wird auch die deutsche sich vollenden. Dann, wenn erkannt seyn wird, daß, was dem Begriffe nach das Erste ist, dieß auch dem Seyn nach sey, wird die Metaphysik erst mit Recht die prima philosophia heißen und aufhören, jene schillernde Stellung einer halb objectiven, halb subjectiven Wissenschaft, die sie annoch hat, einzunehmen.

Daß hiedurch das Absolute verendlicht werde, diesen Einwand darf ich nach den gegebenen Erklärungen nur von Denjenigen noch befürchten, welche mich nicht verstehen wollen. Ist das Allgemeine als solches Einzelheit, so ist seine Allgemeinheit selbst seine Ausschließlichkeit und darin seine Individualität gesetzt, oder die oberste Einheit ist darin die ausschließend einzelne, daß sie, was keine andere vermag, über alle anderen Henade herrscht oder die reflexive Einheit der Einheiten ist. Sowie — um das schon gebrauchte Gleichniß zu wiederholen — der Geist im Menschen das ganz Allgemeine in ihm, Denken, aber eben als dieses Allgemeine individuell, d. h. Centralmonade der vielen Henaden ist, welche die menschliche Persönlichkeit constituiren und von denen wieder einzelne über andere herrschen; so ist die Allgemeinheit und Individualität in Gott eins und dasselbe und es ist darum auch seine Ausschließlichkeit gegen andere Henaden zugleich seine Einheit mit ihnen und die relative Selbstständigkeit der letzteren eins mit ihrem Beseeltseyn durch die Centraleinheit.

Dieser tiefsinnige Begriff Gottes, welcher zugleich das reinste religiöse Gefühl befriedigt und die Lösung der schwierigsten erkenntniß-theoretischen und metaphysischen Probleme enthält, ist für die Philosophie nur darum eine Zeit lang verloren gegangen und selbst aus dem Bewußtseyn verschwunden, weil man theils den todten Begriff des allerrealsten Wesens theils die Vorstellung von Gott als einer Person der wahren Idee substituirte. Der erstere wird in dem historischen Theile zur Sprache kommen. Das Wahre an ihm ist das, was wir §. 74 ff. entwickeln werden. Gott ist das Allerrealste, aber in dem Sinne der absoluten Totalität selbst, welche das Negative, das jener Deismus aus dem Begriffe Gottes schlechthin entfernen wollte, nicht ausschließt. Die letztere Vorstellung aber kann hier

noch berührt werden. Persönlichkeit ist ein Begriff, der nie von Gott hätte ausgesagt werden sollen; denn mit ihm ist nothwendig der des Endlichen in Raum und Zeit gegeben, und es ist darum eine völlig gerechtfertigte Polemik, welche die Philosophie gegen diesen Begriff erhoben hat. Gott an sich ist der reine Geist des reinen Universums. Wenn wir hiemit Gott als Centralmonade dieses Universums bezeichnen, so erhellt schon, daß er nicht, wie eine Person einen besonderen Leib habe, sondern daß sein Leib das Universum, hiemit hier noch das reine Universum und er selbst dessen Geist sey, und nach beiden Beziehungen ist die Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes ausgeschlossen. —

Aber, könnte man schließlich einwenden, fallen denn nicht gerade wir in Materialismus und Anthropopathismus in Bestimmung der göttlichen Idee, da wir das Seyn Gottes als ein begrenztes und als ein sinnliches setzen? Wir gestehen, nichts zu wissen von dem leeren Spiritualismus unserer Zeit, uns gefällt der verständige Realismus der Alten, der Pythagoreer, des Empedokles, Plato, Aristoteles und der Neuplatoniker, welche indem sie Gott als *νοῦς* erkannten, auch die Nothwendigkeit des realen Elements in ihm begriffen und ihn fast einstimmig als den Geist des reinen, centralen Universums sich dachten. So lange wir nicht wieder zu diesem verständigen Realismus der Alten zurückgekehrt sind, wird es auch nicht zu einem wahren Idealismus in der Philosophie kommen, und der Begriff Gottes, als des absoluten Geistes, weil kein Geist ohne ein entsprechendes Seyn denkbar ist, sich immer wieder in die leere Abstraction einer subjectlosen Allgemeinheit auflösen. Daß wir aber damit Gott materialistisch oder anthropopathisch fassen, dieser Einwurf setzt ein großes Mißverständniß unserer Lehre und eine schiefe Vorstellung vom Unendlichen voraus. Denn das wahre Unendliche ist begrenzt, idealiter ist es in sich gehender Geist, realiter wirkt es sphäroidisch. So haben wir Gott gedacht, und darum ist auch die reine Materie und ihre sphäroidische Gestaltung als Universum für uns nicht, wie im Systeme des Materialismus, das Erste, sondern Akt jenes Unendlichen, des Geistes. — Daß wir übrigens mit der Annahme eines ewigen Sphärenuniversums nicht in willkührliche astronomische Hypothesen hineingerathen, kann erst später gezeigt werden.

x cf. Jahrbuch f. Phil. u. ... III: 1. p. 7-13.

Zweiter Abschnitt.

Gott und das zeitliche Universum.

I. Grund der Schöpfung.

§. 34.

Gott, haben wir bisher gesehen, ist der selbstbewußte Geist des reinen Universums oder des ewigen, ätherischen Sphärencyklus (§. 33). In diesem Universum oder Sphärencyklus wirken aber auf ewige Weise außer dem Geiste die drei anderen seyenden Substanzen, die Wesenheit, das Leben und die Seele. Jede dieser Substanzen ist eine Einheit der unendlichen Attribute, der Discretion und der Continuität, obwohl in verschiedener Form und in verschiedenem Grade, jede enthält aber auch die Möglichkeit einer Scheidung jener Elemente und einer mannigfaltigen Ineinssetzung derselben, obwohl nur der Geist die Kraft ihrer reellen Unterscheidung ist (§. 17. 23), und zwar enthält jede, weil die Attribute in unendlicher Weise in ihnen gesetzt sind, die Möglichkeit einer Scheidung in unendlich viele, somit relative Einheiten der Discretion und Continuität. In jeder also sind alle möglichen Formen des Seyns ihrer Art dem Vermögen nach enthalten. Gott aber, als Geist sich wissend, weiß sich schlechthin (§. 26). Sich wissend, muß daher der Geist auch alles mögliche Seyn wissen. Das heißt: In Gott sind von Ewigkeit die Ideen aller Dinge.

§. 35.

Der Gedanke, als abstrahirt von dem Seyenden, ist bloßer Begriff; der Gedanke aber, als Vermögen des Seyenden, ist Idee. Die Ideen müssen daher nothwendig dem Seyenden vorangehen, folglich in dem göttlichen Verstande die Ideen aller Dinge gegeben seyn. Es zeigt dieß aber auch die Betrachtung der Welt; denn alles Seyende ist durch eine intelligible Form bestimmt, sinnvoll durchwaltet die Form Alles, und ein archetypischer Verstand läßt sich in dem ganzen Universum erkennen. Allein verschieden von dieser Nothwendigkeit der ideellen Präexistenz der Ideen in dem göttlichen Verstande, von welcher

schon der einfache Anblick des Universums jeden überzeugen kann, ist die Möglichkeit derselben, welche nur die Philosophie erkennt; denn darin unterscheidet sich überall das philosophische von dem nichtphilosophischen Wissen, daß jenes die reine Analyse desselben Inhalts ist, den das letztere hat, daß es also das Nothwendige auch in seiner innern Möglichkeit begreift. Die Idee also geht dem Seyn voran. Sie ist aber ein Denken als Vermögen des Seyns. Beides also, das Seyn als Vermögen und das Seyn als Denken, muß eine spekulative Gotteslehre in Gott nachweisen, wenn sie die Ideenlehre begreiflich machen will, d. h. sie muß Gott zugleich als Einheit der seyenden Substanzen und als Geist denken, und weder eine Philosophie, welche Gott als puren Gott ohne die seyenden Substanzen faßt, noch eine solche, welche ihn als bloße natura naturans ohne Geist in ihm begreift, vermag das Intellektualreich der Ideen in ihm denkbar zu machen. Denn wie vermöchte in dem letzteren Falle in Gott ein System von Gedanken und wie vermöchten in dem ersteren Falle die Gedanken Gottes zu seyn, was sie als Ideen sind, Vermögen des Seyns? Jedes Ding drückt nur einen verschiedenen, obwohl specifischen Grad der Einheit der Discretion und der Continuität aus. Alle wesenhaften, belebten, beseelten und begeisteten Henaden sind nichts, als solche Einheiten jener Elemente. Sollen sie daher dem Vermögen nach in Gott gesetzt seyn, so muß die göttliche Natur nicht nur die Ureinheit jener Elemente, sondern zugleich die Quadruplicität der Urtypen jener henadischen Verbindungen der beiden Elemente seyn. Sollen aber diese Vermögen zugleich als Ideen d. h. als Seyn — wirkende, wesenheitliche Gedanken in Gott seyn, so muß gleich ewig mit den seyenden Substanzen in Gott seine Reflexion in sich als Geist gesetzt seyn. Die Ideen aber gehen nothwendig dem Seyn voran: Folglich folgt schon aus der einfachsten Analyse des Seyns unsere ganze Gotteslehre.

Der göttliche Verstand ist die Idee der Ideen — das ist eine der erhabensten Bestimmungen, welche die Philosophie über Gottes Wesen aufgestellt hat. Sie ist aber auch eine Bestimmung, welche sich bei der Betrachtung der Welt so sehr dem Geiste aufdrängt, daß selbst diejenigen Philosopheme, in welchen sie im Grunde keinen Sinn hat und keine Stelle findet, doch bei der

Ableitung der Dinge aus Gott sich genöthigt sahen, zu ihr ihre Zuflucht zu nehmen. So ist es ein ausdrücklicher Satz Spinozas, daß in Gottes Verstand die Ideen aller Dinge gegeben seyen, obgleich er konsequenter Weise, da er Gott nur als natura naturans kannte, nur hätte sagen können, daß in Gott die Potenzen aller Dinge gegeben seyen. Mit besserem Rechte können von Ideen in Gott diejenigen sprechen, welche Gott als Geist begreifen, aber mit vollem auch nicht, so lange sie ihn als bloßen Geist ohne Wesenheit, Leben und Seele erkennen. Denn wie vermöchte sonst die Idee zu seyn, was sie in Wahrheit ist, Vermögen des Seyns? Sobald die Philosophie anfing, von Gott als Geist das Universum abzuleiten, mußte sie auch die Ideenlehre aufstellen. Jenes geschah zuerst durch Platon; er ist darum auch der Gründer der Ideenlehre. Aber weil er die Wesenheit und die Weltseele noch nicht in Gott als sein ursprüngliches Seyn begriffen hatte; so vermochte er die Idee als das, was sie in Wahrheit ist, als Vermögen des Seyns noch nicht begreiflich zu machen, und dieß war darum vornämlich die Seite, von welcher Aristoteles die Platonische Ideenlehre angegriffen hat. — Wir haben in dem transcendentalen Selbstbewußtseyn Gottes, den Grund des Identitätsgesetzes erkannt (s. §. 33. Anhang). In der Ideenlehre liegt der letzte Grund der Nothwendigkeit und Allgemeinheit alles Wissens überhaupt. Woher diese? Aus der Empirie stammen sie nicht; Allheit ist etwas, was keine Empirie zu erreichen vermag. Die transcendentale Logik des göttlichen Verstandes zeigt sich hier als letzter Grund des durch Abstraction bedingten Denkens.

§. 36.

Wir haben bisher die Ideen theils als Acte des göttlichen Verstandes, theils als Vermögen des göttlichen Seyns kennen gelernt. In beiden Beziehungen sind sie noch nicht real. Als Acte des göttlichen Verstandes betrachtet, sind sie erst intelligibel, als Vermögen dagegen sind sie erst latent. So lange daher die Ideen noch nicht realisirt sind, ist weder das göttliche Seyn, noch die göttliche Intelligenz schlechthin, was sie an sich sind. Gesetzt daher, sie würden realisirt, so müßte damit die göttliche Natur nach beiden Beziehungen zugleich realisirt werden. Wir wollen dieß noch näher betrachten!

§. 37.

Die Realisirung der Ideen wäre, wenn sie Statt fände, die absolute Verwirklichung des göttlichen Seyns, und zwar eben deßwegen, weil die Basis der Ideen die Vermögen, diese aber Bestimmungen des göttlichen Seyns sind. Dann ließe sich ein eigentliches Werden d. h. ein Seyn, das aus dem Nichtseyn hervorgeht, begreiflich machen. Der Begriff des Werdens enthält keinen absoluten Widerspruch und ist daher kein widersinniger Gedanke. Er wäre dieß nur, wenn jenes Nichtseyn das reine Nichts wäre; denn, wenn dieses Nichts im reellen Sinne genommen und ihm nicht sophistischer Weise der Begriff des reinen Seyns substituirt wird, so gilt von ihm schlechthin der Grundsatz: ex nihilo nihil fit. Widersinnig ist aber jener Begriff nicht, wenn das Nichts ein blos relatives Nichts ist. Ein solches aber ist das Vermögen. Alles, was wird, muß potentia oder an sich schon seyn. Die göttliche Natur ist darum als die Quadruplicität der Ursubstanzen alles Seyende dem Vermögen nach (§. 35. 36). Aber indem die Substanzen, erregt durch den intellectuellen Act Gottes, welchen wir sogleich erkennen werden, anfangen, für sich zu wirken und das dem Vermögen nach in ihnen Seyende auszuscheiden, so wird nunmehr, was zuvor nicht war, und zwar dieß in gedoppelter Hinsicht, in Hinsicht auf die Form und die Materie des Seyns. Weil nämlich das dem Vermögen nach Seyende, indem es sich ausscheidet von dem Anderen, mit dem es zuvor eins war, nothwendig darin sich unterscheidet von ihm, erlangt es damit eine specifische Bestimmtheit, die es zuvor nicht hatte, obwohl sie an sich in dem Vermögen gesetzt war. Die specifische Bestimmtheit aber ist der Habitus der Dinge, und dieser ist das Schema ihrer idealen Form. Die ideale Form der Dinge ist aber eine Weise der Urtypen der göttlichen Substanzen. Herausbildend also das dem Vermögen nach Seyende in die Existenz, setzen die Urtypen in sich eine specifische Bestimmtheit, die zuvor nicht war. Ein Neues aber, das zuvor nicht war, wird aber auch in der göttlichen Materie. Diese, wie sie in Gott an sich ist (§. 11), ist noch die reine Materie, die Materie in allen Materien, noch keine besondere, also polarisirte Materie, sondern ein neutrales, indifferentes Seyn. Indem aber die ideale Form eine specifische

Bestimmtheit gewinnt, muß sie diese nothwendig auch in der Materie ausprägen, diese muß sich polarisiren, sie muß eine besondere Materie werden; denn die Materie ist selbst nur durch die Form, ursprünglich ihr reines Erscheinen (§. 11), daher, wenn die ideale Form das Aktive genannt werden kann, das rein Formlose, aber für die Form Empfängliche. Gesetzt also, die Ideen realisirten sich, so würde mit Einem Worte die Materie ungebildet, und es wäre damit ein gedoppeltes Uebergehen des Nichtseyns in das Seyn gesetzt, ein ideales und ein reales, ein formales und ein materiales. — Dieses Werden aber wäre ein Werden in Gott. Dieß erhellt schon aus dem Bisherigen, weil die Ideen auf dem Vermögen beruhen, diese aber Bestimmungen der göttlichen Natur sind. Insbesondere sind sie die möglichen Weisen der Urtypen der göttlichen Substanzen; diese also entfalten sich in ihnen, die Wesenheit in Dingen, das Leben in Lebendigem, die Weltseele in Seelen, der Geist in Geistern. Allein jede göttliche Substanz ist in sich einheitlich, nicht ein Chaos von Kräften, vielmehr ein System von solchen. Jene Entfaltung der göttlichen Natur ist daher, genauer gesprochen, eine Organisation aller ihrer Substanzen zu, nunmehr erfüllten Systemen von Henaden. Endlich aber, diese göttlichen Substanzen sind selbst wieder urhenadisch, sie sind nichts, als ewige Einheiten der principiellen Einheit. Das Werden ist daher, wenn es ist, nothwendig Totalorganisation der absoluten Einheit, worin sie, wie sie sich vollständig entfaltet und in die Fülle des Seyns übergeht, ebenso in jedem Punkte henadisch in sich eingeht und, indem hiedurch die Ideen eine Selbstheit, obwohl in verschiedenem Grade empfangen, vollkommen begeistet wird, oder: das Werden ist Evolution und Involution Gottes zugleich und hiedurch erst System.

Die eigentliche Schwierigkeit im Begriffe des Werdens, welche die ganze griechische Philosophie beschäftigt hat, ist auch von der deutschen noch gar nicht gelöst. Den Satz: ex nihilo nihil fit, hat die herrschende Philosophie, wie wir später sehen werden, lediglich durch die Sophisterei umgangen, mit welcher sie dem Begriffe des Nichts den des reinen Seyns substituirt hat. Ungleich scharfsinniger ist die Unterscheidung zwischen der δύναμις und ἐνέργεια, durch welche Aristoteles jenen Begriff begreiflich

zu machen versucht hat. Nur hätte er erkennen sollen, daß, da die Energie selbst die thätige Form der ὕλη, der λόγος ist, sie selbst in Gott als Idee existiren muß. Damit wäre der Einheitspunkt seines und des Platonischen Systems gefunden gewesen.

§. 38.

Wie aber das göttliche Seyn, so wird auch zweitens das göttliche Selbstbewußtseyn durch die Realisirung der Ideen erst wahrhaft vollendet. Da nämlich die werdenden Einheiten die möglichen Conjunctionen der Elemente Gottes oder immanente Formen der Selbstrealisirung der göttlichen Substanzen sind, und da die Ideen nichts anderes sind, als jene dem Vermögen nach seyenden Einheiten, erhoben in die intellectuelle Form oder gesetzt als göttliche Gedanken, so sind die Ideen Momente des göttlichen Selbstbewußtseyns. Sich selbst denkend, denkt Gott das System der Ideen, wie der kreatürliche Geist, wenn er sich selbst vollkommen erkennen könnte, alle möglichen Formen seiner Thätigkeit als die Bestimmungen seiner eigenen Wesenheit erkennen würde. Aus dem gleichen Grunde daher, aus welchem die Existenz der Ideen erst ihre vollkommene Entfaltung ist, vollendet sich auch das göttliche Selbstbewußtseyn erst mit jener Existenz. Indem nämlich der Geist in Verbindung mit der Wesenheit, dem Leben und der Seele die Ideen, die in Gott an sich noch ungetrennt eines sind, auseinandertreten läßt, erlangen sie theils erst ihre specifische Bestimmtheit, theils werden sie dem Seyn eingebildet und in beiden Beziehungen wird das göttliche Sichselbstdenken erst zur Selbstanschauung.

§. 39.

Diese volle Selbstanschauung und jene vollkommene Selbstverwirklichung kann auch drittens als der volle Selbstgenuß Gottes bezeichnet werden. Gott, in sich selbst betrachtet, ist ewig seelig (§. 32). Aber dieses seelige Seyn kann er nicht in sich selbst behalten. Das seelige Leben ist zugleich, von sich selbst frei zu seyn. Im Spiele mit einem Anderen besteht die wahre Lust. Gott also, um seelig zu seyn, muß von sich frei werden und sich vollständig als Object gegenübertreten, was eben in der Realisirung der Ideen zu selbständigen Henaden geschieht. Allein

Gott ist nichts Endliches. Etwas, was ein absolut Anderes für ihn wäre, kann es darum nicht geben. Er als das Absolute kann nichts zum Objecte seines Genusses haben, als sich selbst. Es muß daher beides gesetzt seyn, wenn seine Seligkeit absolut seyn soll, er muß vollständig sich selbst anschauen in Anderem. Dieß aber eben geschieht in der Realisirung der Ideen, welche nichts sind als die Entfaltung der Elemente der göttlichen Natur zu einem Systeme selbständiger Henaden. Sie also sind der vollständige Selbstgenuß Gottes, ein Spiel seiner ewigen Liebe mit sich, eine Freiheit von sich, die seelig ist, weil sie vollkommen sich selbst besitzt, ein Sichgehenlassen, das nur ein Eingehen in sich ist.

§. 40.

Wir haben den Fall als problematisch oder als möglich gesetzt, daß die Ideen realisirt werden. Allein diese Möglichkeit, die wir angenommen haben, zeigt uns die Nothwendigkeit desselben eo ipso. Denn jene Hypothese hat uns davon belehrt, daß in Gott in so lange, als er die Ideen noch nicht realisirt hat, eine Differenz des Möglichen und Wirklichen und zwar in dreifacher Hinsicht stattfinde, nämlich in Hinsicht auf sein Seyn, seine Intellectualität und seine Seligkeit (§. 36 — 39). Gott aber ist die absolute Einheit selbst; er kann also nicht in der Differenz des Möglichen und Wirklichen beharren; er muß sie auflösen, und weil die Differenz durch sein ganzes Seyn geht, das zwar schlechthin bewußt im passiven, aber nicht im activen Sinne ist, so muß auch im ganzen Seyn Gottes der Trieb seyn, jene durchgreifende Differenz aufzulösen. Allein wie wird diese Auflösung wirklich? Das ist eine, von dem Probleme der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Schöpfung wohl zu unterscheidende Frage, und die Philosophie hat diese Frage bisher nur deßwegen in ihrer ganzen Bestimmtheit sich zu stellen unterlassen, weil sie ihrer wahren Lösung sich nicht gewachsen fühlte. Welches ist also der Act, nicht blos die Möglichkeit und Nothwendigkeit jener Aufhebung der, das ganze Seyn Gottes ergreifenden Differenz? Wir haben, weil diese Differenz das ganze Seyn Gottes ergreift, einen Trieb in allen göttlichen Substanzen erkannt, die Differenz aufzulösen. Allein der Trieb der blos seyenden

göttlichen Substanzen kann ja, so lange sie noch keine, von der göttlichen Natur losgelöste Spontaneität empfangen haben, was bis jetzt noch nicht geschehen, nur der seyn, in den Geist sich zu reflectiren (vergl. den ganzen ersten Abschnitt). Die Aufhebung der Differenz des Möglichen und Wirklichen in Gott kann also nur vom Geiste ausgehen. Jene Aufhebung ist nichts anders, als die Entfaltuug des dem Vermögen nach Seyenden in Gott zur Existenz. Diese Entfaltung kann ihr primum movens hiemit nur im Geiste haben, sofern dieser sich selbst schlechthin anschauen will. Er, welcher, als selbstbewußt, allein unter allen göttlichen Substanzen die Kraft reeller Selbstunterscheidung hat, ist der Grund der Schöpfung, und diese beruht daher nicht auf dem blinden Drange einer bewußtlosen Wesenheit — die Wesenheit ist vielmehr ewig in Gott zum Geiste verklärt — vielmehr auf dem Willen des Geistes zur vollendeten Selbstoffenbarung. Der Geist ist damit nicht blos absoluter Zweck der Natur, sondern auch ihr Grund, und eben in dieser doppelten Hinsicht das wahre Absolute.

§. 41.

Die Schöpfung ist daher allerdings principaliter ein intellectueller Vorgang. Das Princip derselben ist der Geist und sein Selbstbewußtseyn; sie ist der Act der absoluten, sich selbst denkenden Vernunft und diese ist allein die Macht der vollendeten Scheidung der idealen Einheit in Gott zu jener realen Differenz, wie wir sie als das vor uns ausgebreitete Reich der Wirklichkeit erblicken. Aber nicht nur ist damit schon ausgesprochen, daß darin der Geist zugleich als Wille wirke, das Sichselbstdenken als Selbstanschauung und Selbstempfindung zu setzen; sondern diese reale Selbstanschauung und Selbstempfindung, als welche der Centralgeist schaffend sich activiren will, ist auch nur möglich, indem die Wesenheit, die Lebenskraft und die Weltseele die in ihnen verborgenen Elemente für sich selbst hervortreten lassen und in letzter Beziehung Naturbasis und umkleidendes Organ der Geburten des Geistes werden. Es ist daher das ganze göttliche Seyn, was, erregt durch den Geist, zur Entfaltung strebt; die Schöpfung ist nur principiell und dem Endzwecke nach der Wille des Geistes, seine Selbstanschauung

zu realisiren, in Folge hievon aber die Bewegung der drei Natursubstanzen der Gottheit und in ihrem Resultat die Realisirung der reinen, ewigen Substanzen, welche zusammen die Aetherwelt des reinen Geistes constituiren, zu einem vollständigen Organismus, dessen innerstes Centrum jene Aetherwelt, dessen allbeseelende Einheit der Geist, nunmehr Allgeist, ist.

§. 42.

Es ist daher auch keine Frage, vielmehr schon aus dem Bisherigen klar, daß Gott, schaffend, ebenso in der Selbstrealisirung begriffen, als actuell sey. Daß die Schöpfung als eine solche Selbstrealisirung des göttlichen Wesens zu denken sey, das können nur diejenigen leugnen, welche zwischen Gott und der Welt das Verhältniß der Indifferenz setzen, sein Schaffen von seinem Wesen trennen und nicht bedenken, daß die Welt oder das System der relativen Einheit nichts anderes seyn könne, als die Entfaltung der absoluten Einheit selbst. Wäre Gott schlechthinige Wirklichkeit, was bedürfte er noch des Schaffens? Und wäre eine schlechthin absolute und ewig sich gleiche Wirklichkeit etwas anderes, als ein ewig monotones Seyn, das nicht einmal der kreatürliche, viel weniger jener Geist zu ertragen vermöchte, der selbst ewige Energie und lautere Thätigkeit ist? Setzet Ihr aber wirklich das Schaffen als einen wesentlichen, nicht blos willkührlichen Act Gottes, welcher überhaupt in Gott undenkbar ist, sofern auf ihn der endliche Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit keine Anwendung findet, so muß auch in der Schöpfung der Welt jenes göttliche Wesen sich selbst fortbestimmen. Es wäre auch in der That unbegreiflich, wie die Welt des Endlichen mit all den Gegensätzen, welche in derselben walten und nicht etwa blos in dem Gebiete der Freiheit, sondern auch in der Natur als verheerende und zerstörende Mächte erscheinen, aus der Willkühr eines Wesens entstanden sey, das lautere Güte und Heiligkeit ist. Jene allgemeine Macht des Negativen, die aller Freiheit vorangeht, beweist vielmehr, daß es in der Schöpfung selbst seinen Grund habe, daß es geworden, damit das Absolute die, in seiner ideellen Einheit enthaltenen Potenzen in der Form des Neben- und Nacheinander anschaue und so erst absolut sich für sich selbst darstelle. Umgekehrt aber setzt jenes

Nebeneinander der gewordenen Einheiten ein Ineinander derselben, jenes Nacheinander derselben ein Zumalseyn voraus. Jenes Ineinander ist die göttliche, ewige Natur, dieses Zumalseyn ist die göttliche Intelligenz, welche die ewigen Potenzen der göttlichen Natur auf ebenso ewige Weise in Einem Acte anschaut, und deren ewiges Selbstbewußtseyn zugleich ein Intellectualreich ist. Indem die Welt des Endlichen die Realisirung jener Ideen des göttlichen Geistes ist, so ist, auch abgesehen von den weiteren Momenten, die erst später erhellen können, der ewige Einheitspunkt aller Entzweiungen gegeben; denn nur der Geist, der hiemit uranfänglich seyn muß, ist die unendliche Reflexibilität aus allem Gegensatze, das Ideale, das sich selbst als Einheit in allen Differenzen behauptet, die es ponirt, er ist wahrer Endzweck des Werdens, der zugleich Ursache desselben, die Macht, die, indem sie die in ihr verborgenen Einheiten für sich hervortreten läßt, sie zugleich in sich, die Ureinheit zurückzuwenden vermag.

Hier haben wir einen der großen Entwicklungsknoten, um welchen sich die heutige Philosophie dreht. Die Haupteinwendungen gegen eine Lehre, welche Gott in sich selbst als Geist begreift, von Seiten der herrschenden Philosophie lassen sich nämlich, soweit sie hierher gehören (vergl. §. 33, Anhang), auf folgendes Dilemma reduciren: Gott ist entweder uranfänglich Geist in sich vor aller Entwicklung in der Welt; dann ist er ewig actu, ewig vollendet, dann sieht man nicht ein, wozu er noch die Welt erschaffen, und man muß daher mit dem leeren Theismus die Schöpfung auf ein liberum arbitrium in Gott zurückführen, das aber in Gott schlechterdings undenkbar ist und das Seyn der Welt als etwas Zufälliges setzt. Oder Gott wird Geist in der Weltentwickelung; dann aber wird er der Zeitlichkeit unterworfen und seine Absolutheit aufgehoben. Dieses Dilemma trifft allerdings die ganze, bisherige Philosophie der Deutschen, welche kein ewiges Universum kennt, sondern einen so beschränkten Gesichtskreis sich gewählt hat, daß sie den tellurisch zeitlichen unmittelbar für den göttlichen, für den einzigen nimmt, so klar es ist, daß die Erde einmal angefangen hat, Lebendiges zu gebären. Sie trifft aber nicht die griechische Philosophie, deren wichtigste, am meisten Epoche machende Systeme jenes ewige Universum kannten und darum

Gott als Geist in sich denkbar zu machen vermochten. Geist ist Gott allerdings nicht ohne ein Reales. Woher wißt Ihr denn aber, daß das einzige Reale die tellurische Wirklichkeit sey? Hätte denn nicht vielmehr gerade jene Erkenntniß Euch dazu führen sollen, Euren Gesichtskreis einmal zu jenem ewigen Universum zu erweitern, das zu uns herniederglänzt? Saget aber nicht, daß, wenn wir Gott als Geist des ewigen Universums setzen, damit der tellurische Prozeß für uns ein gleichgültiger werde! Jenes Dilemma findet gar keine Anwendung auf unsere Gotteslehre. Gerade, weil wir in Gott eine ewige Erkenntniß der Potenzen in der Form eines Systems von Ideen setzen, müssen diese Ideen auch real werden und in der Form des Neben- und Nacheinander erscheinen, und weil jene Potenzen die Formen des göttlichen Seyns, jene Ideen aber die Formen des göttlichen Selbstbewußtseyns sind, ist die zeitliche Welt nichts für sich Zufälliges, vielmehr die Selbstentfaltung seines Seyns und seines Selbstbewußtseyns. Das ewige Geistseyn Gottes und seine Entfaltung als Geist, das Ineinander und das Außereinander der Potenzen, das intellectuelle Zumal und die Succession der Ideen setzen sich vielmehr gegenseitig voraus und eines ist ohne das andere schlechthin unbegreiflich. Daß wir aber selbst in der letzteren Beziehung, in Hinsicht nämlich auf die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Wesens Gott nicht der Zeit als Bedingung seines Seyns unterwerfen, kann erst am Schlusse unserer Lehre evident werden (vergl. §. 80).

§. 43.

Der Grund und Zweck der Schöpfung ist, wie wir bisher gesehen haben, der Geist oder sein Wille, die göttliche Natur schlechthin anzuschauen. Aber damit dieß sey, muß er sich selbst scheiden von den seyenden Substanzen; denn er vermöchte sie nicht anzuschauen, wenn er sie nicht sich gegenüberstellen, sie objectiviren, sie also aus der Einheit, in welcher er selbst mit ihnen steht, heraustreten lassen würde. Hierdurch aber werden sie von dem Geiste zur Spontaneität erregt, welche, getrennt von der Ureinheit wirkend, als Gegensatz und Widerspruch erscheint. Mit eigener Spontaneität sind sie aber vom Geiste nur begabt, damit jede die latenten Einheiten ihrer Reihe

producire und hiedurch nicht nur die Wirklichkeit Gottes schlechthin gesetzt sey, sondern auch der Geist die volle Selbstanschauung und Selbstempfindung habe. Indem aber die göttlichen Substanzen, losgerissen von dem Urganzen, ihre latenten Henaden produciren, werden diese der Unendlichkeit verlustig und in die reine Zeitlichkeit geboren. Die Zeit überhaupt ist die Form der Succession; als solche ist sie nichts für sich, sie ist zwar etwas Reales, aber lediglich eine Form, welche hiemit ein Etwas voraussetzt, welches das Wesen jener Form ist. Dieses Wesen kann auch ein ewiges seyn. Gott an sich ist das reine Zumal seiner Substanzen. Weil diese Bestimmungen seines Wesens sind und sich wechselseitig voraussetzen, wird nicht eine aus der andern, sondern sind sie gleich ewig (§. 30). Aber eben deßwegen ist das, was wir von Gottes Wesen an sich erkannt haben (§. 1—33), noch nicht sein Act. Gott aber ist nicht denkbar ohne einen Act. Entsteht aber ein Act, so ist er nur denkbar als Succession. Die Form der Succession ist aber die Zeit. Folglich ist die Zeit von Gottes Thätigkeit nicht zu trennen, es gibt ein Werden in Gott (§. 37) und — was eine contradictio in adjecto wäre — es ist die Zeit selbst nicht geworden, da sie ja selbst die Form des Werdens ist, also, wenn sie werden würde, ihrem Werden vorangehen müßte. Die Zeit selbst aber als Form der Thätigkeit eines ewigen Wesens zu denken, ist kein Widerspruch. Denn weil die Zeit nichts ist, als die Form der Succession, so ist ein Doppeltes möglich: entweder behauptet sich das Wesen in der Succession der Acte oder nicht. Jenes gilt von Gott; schon seine seyenden Substanzen sind die identischen Formen der relativen Einheiten, welche aus ihnen werden, noch mehr der Geist, welcher Grund und Zweck der Schöpfung zugleich ist (§. 40). Dieses aber gilt von den relativen Einheiten, welche, bloße Bruchstücke des Ganzen, in ihm wieder verschwinden. Sie handeln deßwegen nicht blos in der Form der Zeit, sondern sind selbst zeitlich, und machen zusammen die zeitliche Schöpfung Gottes aus. Diese also ist nun begriffen in und aus Gott und es ist erkannt, wie Gott, das ewige Wesen, im Zeitlichen sich enthülle. Das Zeitliche ist selbst ein Act Gottes und daher nicht ohne das Ewige; aber das Zeitliche selbst ist das Transeunte an diesem Acte, das Ewige ist sein Wesen.

§. 44.

Aber wir haben gesehen, daß die göttlichen Substanzen selbst in den Widerspruch sich begeben. Vermag denn also die heilige Einheit der göttlichen Henaden aufzuhören, und ist also, nachdem der Widerspruch sich entzündet und in die göttliche Natur eingedrungen, das ewige Band des Universums zerrissen? Der Geist schwebt über dem Zwiespalte. Wie er ihn hat hervortreten lassen, weil er mit dem Willen zur Schöpfung nothwendig gegeben war, so vermag er auch, als die ewige Reflexibilität, über ihm sich zu behaupten, und ist daher sicher, ihn zum Ziele zu führen. Das ist das Eine, was wir schon gesehen haben (§. 40). Allein sollte nicht auch die Ureinheit selbst eine solche Stärke haben, daß sie ewig die Substanzen umschlösse? Sie ist ja selbst die Reflexion der seyenden Substanzen in den Geist; daher sind jene durch und durch die Sehnsucht, im Geiste sich aufzuschließen, diese Sehnsucht ist ihr Wesen, und, schlechthin losgerissen vom Geiste, wären sie daher selbst nicht mehr. Umgekehrt ist es das Wesen des Geistes, sie zu seiner Basis zu haben; folglich wäre er selbst nicht, wenn sie nicht in ihm ruhten, und ihre Losreißung vom Geiste wäre sein eigener Untergang. Dennoch aber ist diese Losreißung unvermeidlich mit dem Willen zur Schöpfung gegeben. Wir haben daher nunmehr zwei Sätze gefolgert, von denen einer die Verneinung des anderen ist, die sich somit verhalten, wie Position und Negation. Sind aber Position und Negation gleich nothwendig, so müssen sie sich ausgleichen in der Limitation. Die Limitation aber ist, wo sie auf Existenzen sich bezieht, wie hier, Begrenzung. Folglich muß *ein Theil* des Universums die Existenz der Einheit, ein *anderer* die Existenz des Widerspruches der göttlichen Substanzen seyn. Der Widerspruch wird aber dadurch erregt, daß die Substanzen die latenten Einheiten für sich hervortreten lassen und eine Welt der Endlichkeit gebären. Die göttlichen Substanzen bilden aber den ewigen ätherischen Sphärencyklus. Sie können also selbst nur in einem Theile dieser Sphären gestaltend wirken, und diese Sphären werden nun die Geburtsstätten der zeitlichen, realen Schöpfung seyn, während die anderen in dem reinen Aetherkreise fortbeharren und somit die reinen Existenzen der ewigen Substanzen bleiben, vielleicht auch dazu bestimmt, dereinst Geburtsstätten der latenten, relativen

Einheiten zu werden. So bilden die Sphären des Endlichen und die des Ewigen eine und dieselbe Welt Gottes, sie sind Ein Leib des Urgeistes, diese der ätherischen Nerven- und Gehirnsubstanz, der unmittelbaren und reinen Stätte des Geistes, jene der groben, animalischen Leiblichkeit, in der aber auch die Empfindlichkeit aufgeht, vergleichbar (§. 33).

Hier haben wir nun den Beweis geliefert, daß unsere Gotteslehre auf keiner astronomischen Hypothese über jenseitige Weltsphären beruhe. Auf diese brauche ich mich gar nicht einzulassen; jener Beweis ist das Diesseits selbst. Wir werden erkennen, daß unsere Erde eine der Geburtsstätten des Zeitlichen sey. Darum hat sie auch einmal angefangen, endliche Individuen zu gebären. Aber nichts desto weniger war sie selbst vorher; denn sie ist ein nothwendiges Glied des Planetensystems. Was nun war sie vorher? Nichts als eine Aethersphäre, die sich später concentrirte und in den polarischen Gegensatz zum Lichte einging, worauf die ganze, in den Gegensatz eingeborne Welt des Zeitlichen entsprungen ist. So sehen wir noch immer Aethersphären, die im Begriffe sind, sich zu polarisiren. Das ist, wenn es dessen noch bedürfte, der augenscheinliche Beweis davon, daß, was dem Begriffe nach das Erste ist, dieß auch in der Existenz sey, daß das reine ideale Seyn Gottes dem realen vorangehe. Treffend läßt so auch die Genesis jenes ungeschiedene Seyn der Erde als ein Seyn, über welchem der Geist Gottes schwebte, der Scheidung vorangehen und hierauf erst, zunächst den Polarismus von Licht und Finsterniß, dann die übrigen Geburten folgen (Gen. I, 1—4).

§. 45.

Durch das Gesetz der Limitation haben wir erkannt, daß die Welt des Ewigen und die Welt des Zeitlichen zwei verschiedene Sphären seyn müssen. Dadurch sollte der Widerspruch in der Existenz Gottes ausgeglichen werden. Allein dadurch ist er noch nicht schlechthin gelöst. Denn eben vermöge jener Dualität ist die Existenz Gottes selbst im Gegensatze zu sich. Gelöst kann er daher nicht dadurch werden, daß beide Existenzweisen außer einander bleiben — dadurch bliebe er vielmehr nur verfestigt — sondern allein dadurch, daß sie sich ineinander bewegen oder daß die absolute Einheit das Zeitliche selbst in ihre ewige

Existenz wieder zurückführe. Sie muß daher, indem sie ihre Substanzen in die Schärfe des Gegensatzes und in die ganze Fülle des Mannigfaltigen hinaus sich bethätigen läßt, zugleich den Gegensatz in sich selbst, die Einheit, umzuwenden streben, und somit in der Schöpfung des zeitlichen Universums beides Hand in Hand wirken, der Hervorgang aus Gott und der Eingang in Gott, welcher letztere hinwiederum die Erhebung der Zeitlichkeit in die Ewigkeit ist. Beides widerspricht sich nicht schlechthin. Denn wahre Einheit ist nur, wo die volle Mannigfaltigkeit wirkt; beide also können Ein und derselbe Endzweck seyn und sind es auch im Reiche der zeitlichen Schöpfung, deren Geburten nach einander dem Einen Ziele zustreben, die größte Mannigfaltigkeit in der tiefsten Einheit hervorzubringen. Eben deßwegen aber kann, weil hier der Gegensatz das prius ist, die höchste Einheit nur Resultat des Vorgangs, also zugleich Rückgang in das Ewige seyn.

II. Die endliche Natur.

§. 46.

Zunächst also muß sich die ganze, noch unaufgelöste und darum völlig unmittelbare Entzweiung der absoluten Einheit offenbaren. Eine solche aber kann nur in den Extremen Statt finden, und diese sind in Gott der Geist und die Wesenheit. Sie, an und für sich untrennbar eins in dem reinen Universum, treten nun für sich hervor und scheiden sich, ja fixiren sich gegen einander. Hier sehen wir die erste Form der zeitlichen Manifestation Gottes und sie ist darum genau zu fixiren. Der Geist, haben wir gesehen, will sich schlechthin anschauen. Dieß ist nur möglich, wenn er vorerst schlechthin sich trennt, sich schlechthin in Gegensatz setzt zu dem, was bloßes Seyn in Gott ist. Dieses aber ist nur die Wesenheit; denn das Leben und die Seele sind schon Anfänge der Reflexion. Die absolute Selbstanschauung Gottes, die in dem zeitlichen Universum sich verwirklichen soll, muß daher als den ersten aller anderen Gegensätze den von Geist und Wesenheit zur Folge haben, und das Schema dieser Anschauung, das von vornherein antithetisch ist, ist: Ich = Nichtich, Subject = Object.

§. 47.

Aber verwirklicht sollen jene Substanzen zu Extremen werden. Hiemit müssen sie als besondere Existenzen sich konstituiren. Weil in der idealen Existenz Gottes die natürlichen Substanzen desselben in seine Geistigkeit freiwillig sich reflectiren, so ist der Geist auch kein besonderes reelles Centrum in ihr, sondern nur die ideale Einheit des Ganzen. Daher kommt es, daß es in letzter Beziehung nicht, wie die Alten z. B. die Pythagoreer annahmen, ein sinnliches Centrum des Weltganzen, sondern nur (§. 25 vergl. mit §. 21) eine intelligible Einheit desselben gibt, welches der Allgeist ist. Wie könnte auch sonst das ideelle Centrum des Alls allgegenwärtig seyn, wenn es ein reelles wäre? Aber indem die Selbstobjectivirung Gottes sich in die in ihr enthaltenen Extreme fixirt, so tritt nun die Subjectivität als reelles Centrum und die Wesenheit, welche hiemit in die Differenz hinausgesetzt ist, als eine Vielheit peripherischer Sphären hervor.

§. 48.

Als eine solche Vielheit muß die Wesenheit sich activiren; denn sie steht, wie bemerkt, der centralen Einheit gegenüber. Der logische Gegensatz zur Einheit ist aber die Vielheit. Bestimmter aber, so haben wir schon (§. 45) gesehen, daß die intelligible Einheit sich die Wesenheit gegenübersetze, nur, um sie in sich wieder zurückzuführen. Da nun aber die Wesenheit eben hierin zugleich als Gegensatz zur Einheit gesetzt ist, so kann sie nicht auf einmal in sie wieder zurückkehren, sondern nur durch Zwischenstufen.

Diese Zwischenstufen sind aber nichts anderes, als verschiedene Annäherungen zum ideellen Centrum. Folglich müssen die vielen Sphären, welche dem Einen Centrum gegenüber stehen, zugleich in verschiedenen Entfernungen von ihm geordnet seyn, und ihre Entfernungen drücken ohne Zweifel einen verschiedenen Grad der Ineinsbildung des Idealen und Realen auf ihnen aus. Diese Körper sind die Planeten, deren einer die Erde ist. Sie in ihrer Totalität sind daher die verschiedenen Stadien der Vermittlung der Wesenheit und des Geistes. Allein die Eine göttliche Wesenheit wirkt in jedem Planeten als Gegensatz zum

ideellen Centrum, oder jeder Planet hat seine, dem Centrum entgegengesetzte Wesenheit, die eine Form und Emanation der Urwesenheit ist. Folglich muß auf jedem Planeten auf eigenthümliche Weise der Proceß der Vermittlung des Geistes und der Wesenheit mit allen wesentlichen Zwischenstufen sich wiederholen nnd wir haben in der Betrachtung des Erdprocesses mikrokosmisch, aber freilich in individueller Form das Leben aller Planeten vor uns.

§. 49.

Indem sich aber die Wesenheit als besonderes Centrum fixirt gegen die Subjectivität, kann der Aether, welcher ihr unmittelbares Daseyn ist (§. 11), nicht mehr ideell in ihr seyn. Dieses ideelle Seyn des Aethers ist der Wesenheit nur eigen, so lange sie selbst im Geiste ideell ist. Der Aether wird daher nun fixe, feste Materie. Umgekehrt aber muß sich der Aether im Centrum, welches die Erscheinung der Subjectivität Gottes ist, ideell, also als Aether erhalten, aber zugleich wieder von dem geistigen Princip, welches lautere Thätigkeit ist, absolut bewegt seyn. Diese unendliche Bewegung im Aether, die darum mit unendlicher Schnelligkeit sich fortpflanzt, ist das Licht, während der erstarrte Aether als dunkel erscheint. Daher kommt es, daß in aller, auch der dunkelsten Materie Licht ist; denn das unsichtbare Licht ist die Erzitterung jenes allverbreiteten Aethers, der auch aus der dunkeln Materie leicht sich wieder entwickeln kann. Daher, weil das Licht die Erscheinung der Subjectivität Gottes ist, das Leuchten des Auges des Geistes, und die Lichtsphäre, welche den letzteren vielen Beobachtungen zufolge umgibt; daher auch, weil das Licht nicht selbst ein Stoff, sondern ein Geistiges oder das Thätige im Aether ist, seine Wellenbewegung, in der es überall hin sich verbreitet, und jene Beobachtung, die sich aus der stofflichen Natur des Lichts gar nicht begreifen ließe, vielmehr auf eine Neutralisirung entgegengesetzter Thätigkeiten hinweist, daß zwei Lichtquellen vereinigt ein schwächeres Licht geben können, als eine einzelne für sich. So also stellt der Gegensatz der Sonne und der Erde, jener als Centrums des Lichts, dieser als der dunkeln Sphäre, auf's anschaulichste den Gegensatz des Geistes und der Wesenheit in Gott

dar; jene ist das ewige Auge, diese der dunkle Grund, in welchen jenes Auge blickt; beide sind die Erscheinungen der Urdisjunction, welche in Gott in Folge des Willens zur zeitlichen Schöpfung erfolgt ist, beide darum ebenso wenig begreiflich, wenn Gott an sich bloßer Geist ohne Wesenheit, als wenn er bloße Wesenheit ohne Geist wäre.

Jenes ist bekanntlich die Lehre des Theismus, dieses die des Pantheismus. In der That reicht keines dieser Systeme zu, auch nur den ersten Schritt in Erklärung der Schöpfung zu thun. Oder was ist denn der willkührliche Akt Gottes, auf den jener recurrirt, anders, als das x der Unwissenheit? und umgekehrt, wie vermag aus der Wesenheit, als welche das zweite System Gott in seinem Ansichseyn faßt, jene Urdisjunction Gottes in Subjectivität und Wesenheit erklärt zu werden? Ist ja doch die Wesenheit nur das eine Glied jenes Gegensatzes. Kann also dieser auch nur gedacht werden, wenn Gott nicht das Ureins von beidem, Geist und Wesenheit, ist?

§. 50.

Nachdem aber nun die Wesenheit aus dem ideellen Centrum herausgetreten, wirkt sie für sich selbst. Ursprünglich ist sie nichts, als Reflexion in den Geist. Nun, von ihm getrennt, kann sie sich nur in sich zurückwenden. Dieß ist die Kraft des Selbstseyns, die sie nun empfängt. Allein selbst an sich schon Geist und der Trieb, in die göttliche Subjectivität sich zu reflectiren und in ihr sich aufzuschließen (§. 10, 30), strebt sie auch, nachdem sie vom Geiste getrennt worden, nichts desto weniger, so viel als möglich in dem idealen Centrum zu seyn. Beides in Einem, jene Continuität in das ideale Centrum und diese Discretion ihres henadischen Seyns, constituirt nunmehr die Bestimmtheit der Wesenheit, die sich ebendeßwegen nur als Kreisbewegung um die Sonne darstellen kann. Weil aber die Wesenheit nur gesetzt ist als der reine Gegensatz zur Subjectivität Gottes, so ist sie jene Einheit der Kontinuität und Discretion auf ganz untrennbare Weise; denn als jener Gegensatz ist sie ganz reflexionslos und vermag daher über ihre Actionen sich nicht zu erheben, also auch sie nicht zu bestimmen oder zu verändern. Die Kreisbewegung ist daher eine ewig gleichförmige

und das Wesen der Wesenheit ist durch jenen Akt der Disjunction Gottes in sich ein perpetuum immobiliter mobile geworden.

Die Kreisbewegung der Erde ist der unmittelbare, ungetheilte Akt ihres Wesens, sie ist keiner der besonderen und blos mittelbaren Akte derselben, welche wir sogleich betrachten werden; sie ist ebendeßwegen die ganz klare nnd einfache Erscheinung der ewigen Wesenheit selbst, sofern sie von der göttlichen Subjectivität sich losgetrennt hat und als ein anschaubares Seyn ponirt worden ist, und ist in ihrer spezifischen Bestimmtheit nur aus jenem Akt der realen Selbstanschauung Gottes begreiflich.

§. 51.

Aber von der Subjectivität Gottes losgerissen hat sich die Wesenheit nur, um (§. 41), nunmehr begabt mit eigener Spontaneität, ihre Elemente als besondere Einheiten aus sich zu gebären. Jene Elemente aber sind die Discretion und Continuität (§. 9). Die Wesenheit scheidet sich daher in Körper der Discretion und in Körper der Continuität. Jenes sind die Steine, dieses die Metalle. Sie nämlich sind die einzigen reinen Mineralien, denn die Mittelwesen, dergl. die Salze sind, stellen das Mineral nur in einer unreinen Mischung dar und bilden schon den Uebergang in das organische Gebiet. Nirgends dagegen liegen die ursprünglichen Elemente der Wesenheit so klar zu Tage, als in jenen beiden Arten von Mineralien. Die Metalle als die Körper der Continuität sind schmelzbar und dehnbar, sie sind am wenigsten krystallinisch, und, wo sich ein krystallinisches Gefüge zeigt, läßt es sich leicht verändern; die Steine dagegen, und insbesondere die höchste Darstellung derselben, die Edelsteine, sind als völlig discrete Körper spröder Natur, und stellen, nach Absonderung der Form strebend, die ausgebildetsten krystallinischen Formen dar. Die Metalle ferner als die Körper der Erdcontinuität müssen für jenen Proceß, in welchem die Erdcontinuität am meisten sich offenbart, nämlich für den Magnetismus auch am empfänglichsten seyn, während hiegegen die Steine beinahe ganz verschlossen sind und umgekehrt den Proceß der Erddiscretion, ihrer Selbstheit, den electrischen, auf's kräftigste darstellen oder, wie man sagt, positiv electrisch sind. Jene sodann werden aus dem gleichen Grunde

am meisten durch ihre Tendenz in das allgemeine Erdcentrum, d. h. die Schwere, sich auszeichnen, während die Steine und unter ihnen besonders die edlen ihre Tendenz nach Isolirung durch ihre Härte, welche nichts ist, als die Unempfänglichkeit für das Mitseyn bekunden. Somit sind diese beiden Mineralien die wahren Verkörperungen der ewigen Elemente der Wesenheit (§. 9), und es erhellt umgekehrt hier auf analytischem Wege, daß nur jene Elemente in der Urwesenheit als die primitiven ponirt werden können. Aber wie sind diese Verkörperungen geworden, wie war es möglich, daß die Wesenheit sich in sie zersetzte und so die ersten, wirklich endlichen Individuen auf ihr entstanden? Diese Frage ist eine der Hauptfragen, welche die Philosophie zu lösen hat, von deren Lösung aber die Philosophie noch so ferne ist, daß sie noch nicht einmal die Schwierigkeit derselben begriffen hat. Denn alle Philosophie hat bisher dadurch schon das Werden des Endlichen aus dem Absoluten begreiflich zu machen geglaubt, daß sie die Elemente des Endlichen im Absoluten selbst nachwies. Aber die Elemente sind bloße Bestimmungen, also noch ganz in dem Einen Wesen und von ihm ungetrennt gehalten, darum noch nicht Existenzen. Wir haben am Anfang unseres §. gesagt, durch die Spontaneität, mit welcher die Wesenheit in Folge der Scheidung vom Geiste begabt worden, habe sie die Kraft erhalten, ihre Elemente als besondere Einheiten zu gebären. Dieß ist im Allgemeinen richtig, aber noch genauer zu begreifen. Jene Kraft der Discretion der tellurischen Wesenheit ist nämlich in höherer Potenz Reflexion, sich selbst klarer Verstand, in sinnlicher Form erscheint dieser Verstand als Licht und Durchsichtigkeit, während das Streben in die Einheit des allgemeinen Centrums die Form der Innerlichkeit des Gemüths ist. Die Wesenheit ist nun an und für sich schon mit Reflexion begabt (§. 30), aber ihre Reflexion an und für sich, d. h. so lange sie noch nicht vom Geiste losgerissen ist, ist eben der Geist selbst (am a. O.). Darum kann die reine Wesenheit, in ihrem Seyn an und für sich, noch nichts Endliches hervorbringen; reflectirt sie sich in sich, was sie von Ewigkeit her thut, so hindert nichts sie, sich schlechthin in sich zu reflectiren, d. h. sie ist von Ewigkeit her im Geiste und in ihm aufgehoben; darum eben kann Gott an und für sich nur

wesenhafter Geist seyn. Nur der Geist hat die Kraft reeller Unterscheidung seiner von sich und darum geht die Schöpfung nur von ihm aus und hat in ihm ihren ursprünglichen Impuls (§. 35 ff., 46). Indem aber der Geist die Wesenheit für sich selbst setzt und sie von sich lostrennt, strebt sie wohl noch sich zu reflectiren, aber diese Reflexion muß nunmehr in der Aeußerlichkeit befangen bleiben. Denn da der Geist durch seine Scheidung von der Wesenheit sich als ideales Centrum, als Sonne, der Wesenheit gegenübergesetzt hat, so ist die Reflexion der Wesenheit nur noch ein Zug, die Sonne in sich als ihren Blick festzuhalten (§. 50), und sie fesselt diesen Blick, indem sie in ihren höchsten anorganischen Producten das Tellurische ganz vom Sonnenlichte durchwirken und durchschauen läßt.

Die Edelsteine sind daher vollkommen durchsichtig und haben eine solche Verwandtschaft zum Lichte, daß sie — und am meisten der höchste unter ihnen, der Demant — phosphoresciren, die übrigen aber in den herrlichsten Farben prangen; sie sind die klare, aber kalte Intelligenz der Natur; daher hat auch eine Somnambule bei der ersten Berührung des Demants einen solchen antimagnetischen Eindruck empfunden, daß sie die Augen plötzlich weit aufriß und unbeweglich hinausstarrte. Die Metalle dagegen stellen in jener ihrer Empfänglichkeit für den Magnetismus der Erde gleichsam das innere gemüthliche Leben derselben in sinnlicher Form dar; sie sind das dunkle Nacht-, jene das Tagesleben der Natur. So sind diese entgegengesetzten Mineralien zugleich die, für sich ponirten und fixirten Erscheinungen jener beiden, polarisch entgegengesetzten Actionen, welche wir (§. 50) in dem Einen Erdwesen unterschieden haben, seines Insichselbstseyns und seiner Reflexion in die Sonne. Das Insichselbstseyn der Erde, die Tendenz derselben in ihre eigene dunkle Tiefe hat die Metalle, ihre Reflexion in die Sonne, damit die Tendenz, sich selbst klar zu werden, sich zu unterscheiden, hat die Steine hervorgebracht, deren höchster, der Demant, das von der Erde festgehaltene Sonnenlicht selbst, ihr starres Auge genannt werden kann.

§. 52.

Die eine und selbe Erdwesenheit ist Insichselbstseyn und Reflexibilität in die Sonne, diese Bestimmungen sind nicht von

einander isolirte Kräfte, noch ist die Erdwesenheit etwa blos ihr Congregat, sondern die Wesenheit ist die Identität jener entgegengesetzten Actionen. In den Mineralien treten beide für sich hervor. Indem sie aber hervortreten, sind sie erstarrt und isolirt worden, und selbst der Erdkörper, der aus ihnen durch eine mannigfaltige Mischung sich gebildet hat, ist nur eine Aggregat von ihnen. So ist die Wesenheit, indem der Geist sie für sich anschaute, in die völlige Aeußerlichkeit dahingegeben worden. Nichts desto weniger ist sie Eine Wesenheit. Sie ist, wie gezeigt, an sich nicht ein bloßes Aggregat, sondern die absolute Einheit selbst, nur noch nicht in die Form der Reflexion erhoben. Sie muß daher die vollkommene Auseinanderhaltung ihres Seyns wieder in die Einheit zurückzuführen suchen, und bethätigt sich darum in den erstarrten Körpern als das Gesetz der Bewegung, vermöge dessen die entgegengesetzten Körper sich suchen. Allein weil die Erdwesenheit das Anschauen des Geistes, also der Reflexion in sich nicht fähig ist, so kann sie auch nicht als, über dem Gegensatze schwebende Einheit sich behaupten, sondern die Einheit geht wieder aus in den Gegensatz, und jenem ersten Gesetz stellt sich das andere entgegen: Verwandtes flieht sich, gleichnamige Pole stoßen sich ab. Dieß aber sind nur die Seiten des Gesetzes der Bewegung. Die Bewegung selbst aber, sofern sie die starre Isolirtheit aufheben soll, kann nur von dem ideellen Wesen der Erde ausgehen und muß zuletzt als Veränderung der Körper selbst erscheinen. So haben wir zwei entgegengesetzte Processe, in deren Mitte noch ein besonderer dritter fallen wird, weil die Wesenheit in sich selbst nicht als Mitte sich behaupten kann. Der erste Proceß, welcher der ursprüngliche Act der ideellen Wesenheit ist, ist daher rein dynamisch, noch ohne Veränderung der Körper selbst, bloße Anziehung und Abstoßung der Körper, — der Magnetismus; der zweite aber ist schon ein ideell — sinnlicher, in ihm wirkt der rein dynamische Proceß bereits als Austausch der Materie, aber diese Materie ist, weil in ihm das Ideelle noch vorherrscht, selbst eine ideell — sinnliche oder das Licht — die Electricität; der dritte endlich ist das Product der beiden ersteren, rein materiell, eine völlige Identificirung der Körper selbst zu einem qualitativ neuen durch dynamische Einigung ihrer Naturen — der Chemismus. In allen diesen

drei Processen waltet jenes Eine Gesetz; sie bethätigen sich aber nicht blos an den einzelnen, individuellen Körpern, sie sind, weil ausgehend von dem Einen Erdwesen, zugleich die großen Erdprocesse, in welchen das Erdwesen selbst sich als bewegende, lebendige, die Erstarrung im Tode ewig fliehende Einheit aller ihrer Glieder behauptet. Es gibt daher auch einen großen Erdmagnetismus, der in einzelnen Metallen nur besonders hervortritt, aber durch das ganze Erdenleben geht; der große electrische Proceß sodann ist das Gewitter und das Resultat desselben, worin er sich auflöst, ist der große chemische, der Regen, in welchem das Medium aller Neutralisiruug der Körper immer von neuem sich regenerirt. Es waltet darum auch durch diese Processe ein und dasselbe Gesetz, ja sie sind, obwohl bestimmt von einander sich unterscheidende Formen eines und desselben ideellen Wesens der Erde; sie sind — das hat die Electrochemie geahnt, aber fälschlich ihr Coordinationsverhältniß unter einander und ihr Subordinationsverhältniß unter Eine höhere Kraft in ein Causalverhältniß derselben zu einander oder in die leere Einerleiheit verwandelt — die verschiedenen Stufen, in welchen das Eine ideelle Wesen der Erde seine ideale Einheit reell in den Materien verwirklicht und welche eben deßwegen nur drei seyn können, rein ideell, ideell — reell und rein reell. Es erscheint darum auch jener rein ideelle Proceß, eben, weil er rein ideell ist, wie ein stiller, geheimnißvoller Zug eines Gemüthes der Erde, der Sensibilität ähnlich, die Electricität dagegen, in welcher das Ideelle als nach außen gespannter Aether d. i. als Lichtfunke hervorbricht, wie etwas Selbstisches, der Irritabilität vergleichbar, während die Neutralisation des chemischen Processes wieder besänftigend wirkt, das eigentliche Product der beiden ersten Processe und der Reproduktion verwandt ist. Ist es aber unverkennbar, daß in diesen drei Processen jenes Eine und selbe Erdwesen sich bethätige, welches als Einheit der beiden entgegengesetzten Elemente alles Seyns die Kreisbewegung der Erde um die Sonne zur Folge hat; so begreift sich die Beobachtung, daß zur Erweckung der magnetischen Polarität die Erregung durch das Licht nothwendig ist, nochmehr der unverkennbare Zusammenhang der periodischen Abweichung der Magnetnadel mit dem Kreisumlaufe der Erde um die Sonne, und ohnedieß die Abhängigkeit des

großen electrischen und chemischen Erdprocesses von jenem Umlaufe. Weil aber das Erdwesen keineswegs eine über den Gegensätzen erhabene Einheit ist; so herrscht nicht nur in allen ihren Processen jenes Gesetz der Bewegung, daß gleichnamige Pole sich abstoßen, ungleichnamige sich anziehen, sondern auch die entgegengesetzten Processe selbst sollicitiren sich nur, um in einander zu verschwinden, und verschwinden in einander, um sich zu sollicitiren. Wie die Einheit am Magnet selbst nicht als Umfassung der Gegensätze, sondern als ein besonderer Ort außer den Polen, als Indifferenzpunkt erscheint; so ist das letzte Product der Erdprocesse nur ein Neutrales, Indifferentes, das, erwachsen aus den Gegensätzen, selbst wieder ein blos endlicher Gegensatz wird und darum aufs neue der Synthesis bedarf. Das Erdwesen erscheint daher nur als ein in sich nicht Beruhigtes, sein Thun ist bloßer Wechsel, Zerstören im Aufbauen, Trennen im Einigen nnd umgekehrt, ein verlorener Gott, der dem Loose der reinen unendlichen Endlichkeit verfallen ist, weil er, aus dem ewigen Centrum des Geistes herausgetreten, diesen sucht und nie findet. So zeigt sich die Erdwesenheit noch jetzt, nachdem sie bereits wieder jene relative Einheit mit dem Centrum der göttlichen Subjectivität erlangt hat, welche bezweckt wurde, als sie aus dem Sphärencyklus hervortrat. Es ist aber außer allem Zweifel und die Reihe der untergegangenen Schöpfungen beweist es, daß die im Schaffen zerstörende und die Geburten wieder verschlingende Natur der Erdwesenheit damals noch viel mächtiger wirkte, als das Weltwesen, gereizt durch den Blick des Geistes, anfing, das Erdwesen aus sich hervorzubringen, und dieses, hervortretend aus der uranfänglichen Einheit und hinausgeworfen aus ihr, noch in Schwankungen begriffen war und mit der vollen Macht seiner blinden Natur zu schaffen anfing.

Anm. Klar und einfach ist nach dem Bisherigen das System der anorganischen Natur. Ich habe hier nur die Grundzüge desselben angegeben, die sich leicht weiter detailliren lassen. Sie sind einfach die drei: 1) ideelles Wesen der Erde, 2) Verkörperung desselben, 3) Bewegung jenes Ideellen in dieser Verkörperung. Wie wenig scheint aber dieses einfache System bei Hegel durch, wie unrichtig schiebt er zwischen den Magnetismus und die Electricität die Krystallographie und Farbenlehre ein, und wie sehr verkennt er die Einheit des electrischen Processes mit dem Gewitter!

§. 53.

Die absolute Einheit hat — dieß war der Grund der zeitlichen Schöpfung (§. 42) — schlechthin d. h. in der Vollständigkeit ihrer Elemente sich anschauen wollen. Sie mußte daher vor allen Dingen ihre Extreme einander gegenübersetzen (§. 46) d. h. sie als ideales Centrum und als dunkle Materie, als verfestigte Wesenheit einander gegenübertreten lassen. Ebendamit hörte die Wesenheit auf, nur die Basis des Geistes zu seyn und ward ein dem Geiste entgegengesetztes Wesen. Die an und für sich einige Natur Gottes muß daher aus dem feindlichen Kampfe ihrer Substanzen sich wieder herstellen. Da aber die Duplicität ihrer Existenz als Geist und Wesenheit dennoch nothwendig war, damit sie sich schlechthin anschaue, so kann sie jene Duplicität nicht vernichten, sondern nur die Schärfe derselben mildern, indem sie als Medien zwischen den Geist und die Wesenheit die beiden anderen Substanzen ein- und hervortreten läßt, und ihnen die Wesenheit als Basis unterordnet.

§. 54.

Zunächst ist dieß mittlere Band die Lebenskraft in Gott. Denn sie ist die nächste Reflexion, durch welche die Wesenheit in den Geist strebt, und sie ist schon in jenem Uract, aus welchem die Schöpfung geworden (§. 42), vom Geiste zur Selbstbewegung erregt worden. Wie vermag sie aber nun die in ihr verborgenen Henaden zu gebären? Für sich vermöchte auch sie dieß nimmermehr (§. 17). Aber der Geist, haben wir gesehen, bewegt sie. Das Ausschauen oder Anschauen kehrt er, indem er sie hervortreten läßt, um in ein Einschauen. Die Veräußerung, die er, blos anschauend, in den Gestaltungen der Wesenheit gewinnt, will er verinnerlichen, und muß daher nunmehr einschauen. Der Geist aber ist an und für sich freie Einheit der Elemente, d. h. Weisheit; denn diese ist, wo die Elemente ihre wahre Einheit finden. Sein Zurückschauen in sich aus der Wesenheit begabt daher die Lebenskraft mit der Weisheit, deren sie als Archetyp der Formen (§. 16) bereits fähig ist, die sie aber nur auf bewußtlose Weise festzuhalten vermag. So nun, begabt mit der Weisheit des Geistes, vermag sie, die in ihr verborgenen Henaden

zu scheiden, und in der Gestaltung derselben, als eine sinnvolle Bildungskraft sich zu offenbaren.

Erlischt daher die Thätigkeit der Wesenheit im starren Producte, um von diesem wieder geweckt zu werden, so ist beides in der Lebenskraft continuirlich vereinigt; sie bildet beständig die Materie in sich hinein und macht sich an ihr, indem sie sie in sich aufnimmt, als freier Formalismus geltend. Es sind daher auch ihre Producte keine todte, starre Körper mehr, sondern Henaden, deren Zweck oder ideeller Typus der sinnlichen Veränderung vorangeht und durch diese hindurchgehend sich behauptet, oder Entelechien. Der schroffe, unversühnte und ewig sich hervorrufende Gegensatz, welcher in den physikalischen Processen sich activirt, ist in diesen Entelechien gelöst und das Leben derselben ist darum auch eine, nur in geringen Modificationen verlaufende Wiederholung des Urtypus. Es ist ein stilles, man könnte sagen, seeliges Einschauen in sich, welches in ihnen der Urgeist, nachdem die mächtige Entzweiung desselben und der formlosen Wesenheit und der in Folge derselben geweckte Kampf der solaren und tellurischen Potenzen vorüber war, sich bereitet hat. Um diese Ruhe zu gewinnen, hat der Geist in den eigenen, stillen Lebensgrund die sinnvolle Kraft der Unterscheidung gelegt, wodurch die entelechischen Henaden entsprungen sind. Darum üben sie in ihrer harmlosen Unschuld, in ihrer reinen, anspruchslosen Harmonie auf den Geist noch immer eine, seine entzündete Leidenschaft beschwichtigende Gewalt.

§. 55.

Doch diese, beinahe proceßlose Einheit ist ihr Leben nur als bewußtlose Form der Einschauung. Allein eine solche Form ist nicht der letzte Zweck der Selbsttrennung der absoluten Einheit, sondern dieser Endzweck ist, die verborgenen, idealen Einheiten der absoluten Einheit selbst als reflexive Henaden zu setzen und hiedurch die absolute Wirklichkeit des Urgeistes zu vollbringen. Der Geist läßt daher die Weltseele über dem Leben walten, und diese, an und für sich eine blos empfindende Substanz (§. 21), schafft, indem die Weisheit des Geistes die Allempfindung durchdringt, mittelst einer hiedurch in ihr geweckten Fantasie. Denn wo die Intelligenz die Empfindung beseelt, entsteht als ein

Mittleres zwischen beiden die Fantasie. Durch sie schaffend, bringt die Weltseele, da die Fantasie reflexive wirkt, nicht mehr blos entelechische, sondern beseelte Einheiten hervor und erhebt in ihnen die bloße Assimilation und Secretion des Stoffs, wie sie die Entelechien vollbringen, in die höhere Form der Sensibilität und Irritabilität. Wie aber hiedurch die Seelen in der Weltseele eine höhere Stufe der Reflexibilität darstellen, als die Entelechien, so bilden sie auch zu ihnen einen conträren Gegensatz. Indem durch den Geist und seinen Einblick die Fantasie in der Weltseele erregt wird, welche zwar reflexive, in sich blickend, aber zugleich unendlich zerstreut wirkt, sofern die reflexive Form der Weltseele doch nicht von der Empfindung loskommt, so können die aus der Weltseele entspringenden Henaden nur endliche Reflexionen derselben seyn. Nur vereinzelten Lichtblicken der göttlichen Weisheit ähnlich, welche die Fantasie der Weltseele für sich festhält, werden sie die Unendlichkeit nicht in sich empfangen können. Daher könnte man das Thierreich eine zersplitterte Welt des Geistes, seiner Intelligenz und Sittlichkeit nennen. Denn sowie ganz specifische, beschränkte Kunstfertigkeiten mit einem besonderen Naturelement oder Object in ihnen sich verwirklichen und die ganze Organisation derselben auf eine ganz endliche Art und in einer Weise bestimmen, daß die Bornirtheit der particulären Bestimmung des Individuums jedem einzelnen Organe und dem ganzen äußern Habitus aufgedrückt ist; so ist es auch, als wäre jede besondere ethische Potenz zu einer besonderen Klasse von Thieren geworden und wenigstens die Thiere höherer Art könnten Verkörperungen einzelner Tugenden, des Großmuthes, der Treue, der Sanftmuth genannt werden. Es ist, als hätte die in der Weltseele wirkende Fantasie das Eine intelligible Ideenreich, das im Geiste lebt, durchaus zersprengt und zersplittert. Damit aber ist die Schöpfung der Weltseele eine der lebendigen ganz entgegengesetzte geworden und die harmlose Einheit der letzteren in eine Welt von Henaden übergegangen, die um so wilder und gegen einander feindlicher sind, weil die reflexive Wirkung der Weltseele in jeder nur eine beschränkte, also ausschließende ist. Das seelige Insichschauen des Geistes, welches die harmlosen lebendigen Henaden sind, ist in eine wilde und furchtbare Schöpfung einer in sich

aufgehenden und doch noch nicht erschlossenen Intelligenz übergegangen.

§. 56.

Es ist daher auch keine Frage, daß das Hervortreten der drei Natursubstanzen in Gott, der Wesenheit, Lebenskraft und Weltseele nicht ein ruhiger Hervorgang, einer Emanation ähnlich, sey. Die Geschichte der antediluvianischen Schöpfungen beweist vielmehr, daß sie im Kampfe das geworden, was sie jetzt sind, daß die niederere Substanz, nachdem sie durch den Geist erregt worden, nicht sofort der höheren sich unterordnete, sondern für sich als Ganzes wirkte und excentrisch waltete, bis die höhere Potenz siegreich sie niederschlug und sie als Basis sich unterordnete. Selbst den Geistesblick, den sie uranfänglich in sich empfingen, haben sie doch nach ihrer eigenen Natur, darum im relativen Gegensatze zum Geiste an sich verwirklicht. Darum kann auch der Geist, nachdem er auf Erden längst zur Existenz gekommen, sie zur Stätte der Humanität nur nach langem Kampfe mit einer wilden Natur umbilden. So unbegreiflich dieß freilich von einem Standpunkte aus ist, welchem Gott reiner Geist ist, vollends wenn er als purer Act gefaßt wird; so klar springt die Nothwendigkeit hievon in die Augen, wenn eine Gotteslehre, wie die unsrige, vorausgesetzt wird (§. 42).

III. Der kreatürliche Geist und die Epochen der Geschichte.

§. 57.

Auch in den Schöpfungen der Weltseele stellt sich darum Gott noch nicht adäquat dar, sondern dieß ist nur möglich, wenn der Geist selbst und zwar wenn er sich unmittelbar offenbart. Denn nur der Geist in Gott hat vermöge seines Selbstbewußtseyns die Kraft der vollen Selbstunterscheidung. Darum haben nicht nur alle untergeordneten Schöpfungen in ihm ihren Impuls, sondern nur da, wo er selbst und wo er sich ungetrübt als Geist offenbart, vollendet sich aus dem gleichen Grunde die Schöpfung. Der göttliche Geist nämlich vermag allein, indem er sich unterscheidet und somit ein besonderes Seyn setzt, darin zugleich sich selbst gleich zu bleiben und so als unendliche Einheit in dem Endlichen sich zu erhalten. Dieß eben

ist selbst das ewige Wesen des Centralgeistes (§. 25). In ihm sind die ewigen Elemente des Absoluten, die Discretion und die Continuität, an und für sich vollkommen eins. Daher werden nur diejenigen discreten Henaden, welche aus ihm selbst unmittelbar entsprungen sind, bei aller Eigenthümlichkeit doch an der Unendlichkeit Theil haben und somit ein System von relativen Absolutheiten bilden, in welchem das Glied frei das Ganze in sich reflectirt, und Gott sich als Unendlichkeit in der Endlichkeit anschaut, folglich den Zweck der Schöpfung erreicht, eine seiner inneren Unendlichkeit entsprechende äußere Realität zu gewinnen.

Anm. Aus Gott, dem Geiste, ist also der kreatürliche Geist entsprungen. Würde genau erkannt, was der Geist ist, so vermöchte hierüber nicht der leiseste Zweifel zu walten. Wie könnt Ihr aus einem Bewußtlosen das Bewußte, aus dem Unfreien das Freie, aus einem Ungeistigen den Geist begreifen? Wäre das schaffende Princip des kreatürlichen Geistes ein nicht geistiges, so wäre es höchstens die Weltseele. Aber die Weltseele, blos schaffend mit der Fantasie, vermag keine Unendlichkeit im Endlichen, keinen Geist hervorzubringen. Noch viel weniger vermöchte dieß die bloße Wesenheit (vergl. die Einleitung).

§. 58.

Der geschaffene Geist ist daher (vergl. die Einleitung) ein relativ Absolutes. Das ist sein ganzes Wesen, diese beiden Elemente bilden den Zwist seines Lebens, in ihrer ursprünglichen Einheit liegt aber auch die Gewähr seiner Lösung. Der Geist nimmt Theil an dem Unendlichen; denn für ihn ist Gott, den er kennt, liebt, auf den er Alles bezieht, und schlechthin nichts gibt es, was für ihn verschlossen wäre, für Alles hat er Sinn, für Alles Empfänglichkeit; sein Denken, Fühlen, Wollen können und sollen durchaus pulsiren in dem Weltganzen und dessen göttlichem Grunde, der Pulsschlag des Unendlichen soll am Ende alles Einzelne, jede Faser seines Herzens bewegen; das ist die Höhe, das die unendliche Tiefe, deren sein ganzes Seyn fähig ist. Und doch vermag er das Unendliche nur in einer besondern Form darzustellen. Hat er schlechthin für Alles Sinn, so hat er nur für eine besondere Sphäre Talent. Gibt es nichts, was seinem Denken schlechthin verschlossen wäre, so muß doch sein Wille auf einen Theil der Gesammtarbeit sich beschränken. Ist sein Temperament nicht mehr so durchaus activ oder so durchaus

passiv, wie das der verschiedenen Thierarten, vielmehr selbst ein Ganzes der entgegengesetzten Erregungen, so bleibt es dennoch ein besonderer Accord des Fürsichseyns und des Mitseyns, der Receptivität und Spontaneität. Beides in Einem ist das Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit; sie ist ein eigenthümlicher Reflex des absoluten Geistes, alle zusammen aber bilden seine totale Reflexion.

§. 59.

Der kreatürliche Geist ist (§. 58) geworden durch die Selbstunterscheidung des Urgeistes, und als solcher handelt er zugleich frei und nothwendig, selbständig und abhängig von Gott. Weil er geworden durch die Unterscheidung Gottes, ist er nöthwendig von ihm verschieden, ein zweites Ich, begabt mit einer eigenthümlichen Spontaneität. Aber weil dieses Ich die Selbst-Unterscheidung Gottes in sich ist, d. h. weil Gott, es constituirend, sich von sich unterscheidet, ist es ein göttliches Ich, Gott in Gott oder ein Reflex Gottes selbst. Dieser einfache Begriff löst also das Mysterium der Freiheit. Jede Freiheitslehre muß die Coexistenz der Spontaneität und Dependenz des kreatürlichen Geistes aus Einem und demselben Begriffe der Schöpfung folgern. Dieser Begriff ist nur der der Selbstunterscheidung des Central-Ich in peripherische, des absoluten in relative, deren Totalität die volle Reflexion des absoluten ist. Wir setzen also a) ausdrücklich Gottes und des kreatürlichen Geistes Wirksamkeit als verschieden, ja sogar als sich widersprechend. Die des centralen oder absoluten Ich ist absolut, herrschend, allgemein oder einheitlich (vergl. §. 33, Anfang), die der peripherischen oder relativen Ich ist relativ, dienend, sonderheitlich oder different. Sie, geboren in die Relativität des Unendlichen, müssen sogar unter sich und mit dem absolut Unendlichen in Widerspruch kommen, und, was noch mehr ist, Gott vermag diesen Widerspruch nicht abzuwenden, noch will er dieß, da seine Macht auf seiner Weisheit beruht, diese aber ein System ist, das sich in relativ unendliche Henaden unterscheidet. Wohl aber werden — und hier siehe die Differenz der beiderseitigen Spontaneitäten — von dem herrschenden Central-Ich allgemeine Impulse ausgehen, durch welche die in Conflict gerathenen

Geister gereizt werden, in die Einheit sich zurückzubewegen. Gott setzt nicht etwa eine prästabilirte Harmonie, von der verschieden, er mit der Schöpfung für immer der Weltregierung sich begeben hätte, sondern ist diese Harmonie selbst, nämlich als henadische Subjectivität aller relativ absoluten Henaden. Diese allgemeinen Impulse aber, die nicht von einem geschaffenen Geiste ausgehen können, da er nur in das relativ Unendliche geboren ist, sind b) conform dem verborgenen Streben einer jeden Henade und reizen nur dieses, hervorzutreten und somit die wahre Persönlichkeit einer jeden einzelnen zu constituiren, wie sie als ewige Idee in Gott lebt. Denn da Gott als Geist nur in jenem Systeme verschiedener, aber frei sich bewegender Geister sich schlechthin anschaut und vollbringt, so kann er in jedem Einzelnen nur seine eigenthümliche, aber ewige Persönlichkeit hervorbringen wollen, und es liegt in diesem Willen Gottes die mysteriöse Einheit der göttlichen Macht und der menschlichen Freiheit klar zu Tage.

Gegenüber von der Natur und dem Naturwesen leuchtet noch klarer die Freiheit des Geistes ein. Alle Naturwesen, selbst die aus der Weltseele entsprungenen ermangeln des Unendlichen, und sind blos relativer Natur; denn selbst die Weltseele ist nicht absolute Reflexion, sondern schafft nur mittelst einer Fantasie, welche zerstreut, darum endlich wirkt. Der Geist aber schafft mittelst anschauender Intelligenz und bringt daher relativ unendliche Einheiten hervor. Diese sind Geister; sie bleiben nicht in dem Endlichen befangen, über alles Besondere können sie sich denkend erheben, und sich selbst, wie ihre ganze endliche Welt, die besondere Sphäre, in der sie zu wirken bestimmt sind, wollen, wie sie im Unendlichen sind. Dieß ist ihre Freiheit, welche toto genere von der Spontaneität der Naturwesen verschieden ist. Der Geist handelt daher, wie das Naturwesen, nothwendig, aber er ist nicht, wie dieses, determinirt. Determinirt d. h. durch ein Anderes, als das eigene Selbst, mit Nothwendigkeit bestimmt ist nur das Naturwesen, sofern es endlich ist, und Spinoza, der consequente Determinist, mußte daher behaupten, daß es im Geiste kein allgemeines, sondern nur ein einzelnes Wollen gebe (Eth. II, S. 49). Die einzige Determination des Geistes ist sein eigenes Ich; nicht einmal eine Nothwendigkeit in dem Ich

gibt es, also eine Nothwendigkeit, die von dem Ich verschieden wäre, — denn das Ich kann Alles, auch seine eigene Natur sich wieder zum Objecte machen — sondern Ich ist ein Handeln, welches alles an ihm Gesetzte aus sich setzt, also sich selbst frei sein nothwendiges Thun vorschreibt. Wie vermöget Ihr aber diesen Begriff des Ich mit der Causalität Gottes zu vereinigen? Setzet Gott an sich auch nur als ein Seyn, so müßt Ihr doch eine solche, von der Thätigkeit der vielen Ich verschiedene, allgemeine Causalität in der Welt anerkennen. Wie ist sie nun mit jener Spontaneität des Ich in Eins zu setzen? Hier kommt Ihr in eine unvermeidliche Collision mit den Vordersätzen Eures Systems. Denn Ihr vermöchtet, was doch um alle Welt nicht seyn soll, jene Einheit nur zu begreifen, wenn Ihr erkennen würdet, daß das von Gott am Ich Gesetzte vielmehr sein Sich-selbst-denken sey.

§. 60.

Die kreatürlichen Geister sind das System relativ unendlicher Henaden (§. 57, 58), in welches sich der Urgeist unterscheidet und dessen freie (§. 59) Realisirung der Endzweck der zeitlichen Schöpfung ist (§. 39). Ebendeßwegen enthält der kreatürliche Geist in seiner Persönlichkeit selbst alle göttlichen, natürlichen Substanzen. Dieß hat 1) die Naturlehre des Geistes oder die Anthropologie darzustellen. Die Wesenheit wirkt in der menschlichen Persönlichkeit fort und stellt sich auch besonders in ihr dar als ihr anorganisches Skelett, das Leben bildet in ihr den vegetativen Organismus, die Seele centralisirt sich als ihr Gemüth und der Geist thront über allen jenen Substanzen als die allumfassende, beherrschende Einheit. So ist der kreatürliche Geist das Gleichniß der göttlichen Natur als der Quadruplicität der Ursubstanzen. In ihm faßt der Urgeist alle anderen Substanzen wieder in Eins zusammen, um sie nun aus sich selbst, dem Geiste, frei zu reproduciren und damit das zeitliche Universum neu zu schaffen und in den Geist zu verklären. Ebendarum hat auch die Anthropologie zu zeigen, wie im Menschen die Natur oder das Seyende in den Geist, das Bewußtlose in das reine Wissen der Idee zurückgehe, um nun das Seyn aus dem Idealen heraus umzugestalten. 2) Auf jene Naturlehre

des Geistes müssen daher folgen die Geistesformen, in welchen als in verschiedenen Stufen das Ideale aus dem höchsten Wissen sich zurückbildet in das Seyn. Dieser Stufen sind drei, die Philosophie, die Religion, die Kunst, welche zusammen die Wissenschaften des Idealen als solchen d. i. des geistigen Lebens sind, sofern dieses die Wahrheit noch in seiner Innerlichkeit bewegt, ohne es selbst schon der Wirklichkeit reell einzubilden. Alle drei haben die eine, absolute Idee zu ihrem Gegenstande, nämlich die Idee des Absoluten, wie es, an und für sich ewige Einheit der Ursubstanzen, diese zunächst für sich hervortreten läßt, um endlich im Systeme der Geister, in welchem jede begeistete Hexade als ein relativ Unendliches gesetzt ist, also nach ihrer wahren, ewigen Persönlichkeit in Gott lebt, den Zweck des Universums zu erreichen. Das reine Wissen dieser Idee ist die Philosophie; sie muß hier als das Erste gesetzt werden, weil, nachdem die Naturlehre des Geistes den Gang vom Seyn in das Wissen dargestellt hat, die idealen Wissenschaften den entgegengesetzten Gang, die Rückbildung des Idealen in das Seyn nachzuweisen haben; sie ist aber auch, obwohl sie als Wissen die Wissenschaft aller Wissenschaften ist, doch wieder eine besondere Stufe im geistigen Gebiete, weil sie auch eine Lebensstufe des Geistes selbst ist, ja unter allen lebensschöpferischen Potenzen des Geistes die erste ist. Bewegt aber jenes Wissen zugleich die concentrische Tiefe des Gefühls, so erscheint sie als Religion. Ebendeßwegen ist die wahre Philosophie, da sie, wo sie im höchsten Sinne des Worts geübt wird, immer zugleich das Gefühl bewegt, ja das innerste Heiligthum des Geistes ist, an sich d. h. im Gemüthe des Philosophen schon Religion und dazu bestimmt, Religion zu werden, d. h. wirklich in der Menschheit, aber durch eine ursprüngliche Offenbarung Gottes, deren bloße ideale Anticipation die Philosophie ist, als solche lebensgestaltend herauszutreten. Geht aber endlich jenes philosophische Wissen, sowie die religiöse Idee über in die Phantasie, welche schon das Ideale in das Reale hinausbildet, doch so, daß das Reale, welches hiedurch entsteht, nur als sinnliche Form der Anschauung gesetzt ist und der Genuß ein vorzugsweise theoretischer bleibt, so entsteht die Kunst. Hier aber haben wir 3) den unmittelbaren Uebergang des Theoretischen in das praktische Gebiet. Die

Naturlehre des Geistes stellt dar, wie die Natur in das Ideale sich einbildet, die idealen Wissenschaften zeigen, wie das Ideale zurückstrebt in das Seyn. Die wirkliche Umbildung der Natur durch das Ideale ist die Sittlichkeit, das Object der Ethik im antiken Sinn des Wortes, in welchem sie die ganze praktische Philosophie umfaßt (vergl. mein System derselben). Die Sittlichkeit wird daher von derselben Idee beseelt, die in der Philosophie, Religion und Kunst zum Bewußtseyn kommt, aber sie wird in ihr das Pathos des Willens, der sie nunmehr in die ganze vielverzweigte Wirklichkeit reell einbildet. Diese Hineinbildung ist darum das Ziel des geistigen Lebens, aber auch der Zweck der ganzen tellurischen Schöpfung. Sie ist das zweite Universum, welches Gott in der Welt des Zeitlichen schafft, und in welchem die ganze Natur verklärt und umgeschaffen wird. Denn weil die Naturschöpfung geworden durch jene seyenden Substanzen, die vom Bewußtlosen zum Bewußtseyn streben, so ist sie unvollkommen und muß daher durch eine zweite wiedergeboren werden, welche vom Bewußtseyn zum Seyn zurückgeht.

Dieß ist die allein wahre Stellung jener Lebensgebiete des Geistes. Hegel hat sie völlig verkehrt, wie ich schon in meinem Systeme der speculativen Ethik gezeigt habe. Ihm zufolge gehört die Sittlichkeit dem objectiven Geiste an und culminirt im Staate. Aber gibt es denn nicht auch eine religiöse Sittlichkeit, existirt nicht eine Kirche und kann diese ein Staatszweig seyn, da sie doch nichts ist, als die Realität des absoluten Geistes, desselben, der nach Hegel in der Religion zum Bewußtseyn kommt und den objectiven Geist als bloßes Moment in sich tragen soll? Nein! die Sittlichkeit ist nichts so Untergeordnetes, sie culminirt nicht im Staate, sie umfaßt diesen, wie noch andere höhere Gebiete, und ist die Realisirung derselben Idee, die auf concentrische Weise die Religion beseelt. Ebenso die Kunst. Es gibt wohl eine Einbildungskraft, welche dem Denken vorangeht und dieß hat Hegel bestimmt, die Kunst vor die Religion als eine niederere Stufe des geistigen Lebens zu setzen und als die höchste die Philosophie resultiren zu lassen (Hegel Werke X, I. S. 132). Allein jene dem Denken vorangehende Einbildungskraft ist nur die natürliche, ungebildete und darum unkünstlerische. Wie aber die Einbildungskraft dem Denken als Grund

vorangeht, so wird sie auch aus dem Denken neu geboren und dann ist sie des Gedankens Zurückbildung in das angeschaute Sinnliche, und diese Einbildungskraft ist allein die künstlerische. Daher kommt es, daß die Kunst die religiöse Idee selbst in die schön sinnliche Form kleidet, daß sie als Poesie aus der Religion ihre höchsten Stoffe nimmt, als Musik das religiöse Gefühl begleitet und höher stimmt, als Sculptur Götter und Göttinnen in Statuen darstellt und als Architectur der Religion Tempel baut, dann aber, wenn der Geist eine positive Form der Religion verläßt, zur Philosophie ihre Zuflucht nimmt und ihre Ideen, in welche dann die wahren Dichter eingeweiht sind, in schöner Form darstellt. Die Philosophie selbst aber erscheint zwar auch in der Zeit nach der Religion, aber sie tritt für sich hervor, nur, wenn positive Formen der Religion untergehen, und ist dann die wissenschaftliche Anticipation derselben Ideen, welche später in religiöser Form das Leben umgestalten. Jene verkehrte Auffassung des Entwicklungsganges des Geistes in seinen Lebensformen hat aber ihren Grund darin, daß Hegel nicht erkannt hat, wie das Geistesleben eine zweite Schöpfung und darin die Umschaffung des ersten Universums, der Natur aus dem Idealen ist. Denn die erste Schöpfung, die der Natur, geht vom Bewußtlosen zum Bewußten, dessen höchste Form das philosophische Wissen ist und ebendeßwegen ist jene Schöpfung nicht, wie sie seyn soll, sondern nachdem nun das Seyn in das höchste Wissen, das philosophische, sich erhoben hat, so beginnt die entgegengesetzte Richtung, nämlich die, das Seyn aus der höchsten Idee umzuschaffen, und das Ideale in die Wirklichkeit zurückzubilden, und die Stufen dieser Rückbildung, damit der Gründung des wahren Universums, wie es seyn soll, sind die oben angegebenen. Hegel hat aber namentlich die hohe Bedeutung der Philosophie verkannt, lebensschöpferisch zu werden und die erste unter den schöpferischen, idealen Potenzen zu seyn, und es charakterisirt auch hier seine Philosophie, von der Wirklichkeit des Lebens aus immer tiefer zurückzugehen und zuletzt in der Abgezogenheit des Wissens zu endigen, das in dieser Stellung ein bloßer Schatten des Seyns, dem Fluge der Eule der Minerva in der Abenddämmerung ähnlich ist (vergl. das Vorwort).

§. 61.

Mit der Schöpfung des geistigen Universums ist daher das Ziel der Erdbildung erreicht. Allein dieses Universum selbst kann nur durch eine lange Reihe von Entwicklungen hindurch seine vollendete Existenz gewinnen. Eben jene Substanzen nämlich, welche im geschaffenen Geiste in den absoluten zurückgeführt werden sollen, sind durch dieselbe Schöpfung, durch welche der Geist geworden, zum Fürsichwirken in Gott erregt worden, und treten ebendeßwegen mit dem Werden des geschaffenen Geistes nicht sofort freiwillig zurück, um ihm als Basis und Organ zu dienen und ihn frei sich aus sich wirken zu lassen, sondern wirken auch hinein in den Geist und bestimmen die Form seiner Selbstanschauung und seines Seyns in Gott, und nur von Stufe zu Stufe vermag der Geist der innerlichen Nachwirkung sich zu entwinden und jener Vollendung sich zu nähern, auf welcher angelangt, er als Geist hervortritt und als solcher sich entfaltet. Hierin liegt die ganze Geschichte des Geistes ausgesprochen. Denn diese umfaßt die vier Perioden, die Periode des wesenhaften, des vitalen, des psychischen und des reinen Geistes. Nicht ist dieß so gemeint, als sänke der Geist zurück auf die Stufe der Wesenheit, des Lebens und der Seele. Der Geist, nachdem er einmal zur Existenz gekommen, kann den Inhalt seines Lebens nur aus sich selbst und dem Centralgeist schöpfen, und es offenbart sich darum in allen Perioden im Wesentlichen ein und derselbe Inhalt des geistigen Lebens; auf allen Stufen des geistigen Lebens stellt sich irgendwie jener Endzweck dar, den Gott in der Schöpfung der Erde realisiren will, der Geist eines Geisterreiches zu seyn, die frei im Urgeiste leben, und in ihm ihre wahre Individualität finden. Wohl aber wird die Form des geistigen Lebens, die Anschauung des ewigen Inhaltes, der den Geist erfüllt und bewegt, und die Darstellung desselben durch die Einwirkung jener Substanzen bedingt, und diese Form der Anschauung ist bald eine wesenhafte, bald eine vitale, bald eine psychische, endlich die geistige, wenn der Geist als Geist hervortritt. Freilich ist nur die geistige Form das wahre Organ des geistigen Inhaltes, und nur auf der letzten Stufe verwirklicht sich daher die absolute Idee auf adäquate Weise, während dieselbe

auf den untergeordneten Stufen mehr oder weniger verkümmert erscheint.

Die Weltgeschichte ist das reichste Drama, das tiefsinnigste Gedicht, welches die Vernunft auf der Erde hervorgebracht hat. Mit Ausnahme etwa der ganz rohen Völker zeigt jedes Volksleben und jedes Zeitalter jenen Einen Zweck der zeitlichen Schöpfung, welchen wir §. 60 gesehen haben, schon relativ verwirklicht. Eine jede Epoche ist darum eine Stufe in der Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes als des Allgeistes eines Systems von Henaden, die in ihm frei leben; sie ist eine Form des Unendlichen, eine Existenzweise Gottes, und doch ist jede wieder verschieden und ganz charakteristisch. Welches ist aber der bestimmte Fortgang in jener Geschichte, welches Eintheilungsprincip liegt ihr zu Grunde? Dieses Princip muß genau bestimmt werden, es muß ferner zureichend seyn, d. h. alle Epochen der Geschichte müssen aus ihm und nur aus ihm begriffen werden. Da jedes Eintheilungsprincip nur der Begriff der Sache selbst seyn kann, weil die Entwicklung nur das Außereinander derjenigen Bestimmungen ist, deren Ineinander die Sache selbst oder ihr Begriff ist, und da der kreatürliche Geist in seinem Begriffe die vier göttlichen Substanzen enthält; so kann auch jenes Eintheilungsprincip der Geschichte nur in diesem Begriffe liegen und sie muß sich in die vier Weltalter, das des wesenheitlichen, des vitalen, des seelischen und des reinen Geistes gliedern. So ist die Geschichte nur die Succession dessen, was der Begriff des Menschen als Zumal ist; so ist jedes begeistete Individuum hinwiederum der Mikrokosmus der Geschichte, und da der kreatürliche Geist jene Quadruplicität als Abbild des Urgeistes und als seine wahre, vollendete Offenbarung ist, so ist die Evolution der Menschheit zugleich ein Stufengang der Selbstoffenbarung Gottes, welcher hiemit erst in der Geschichte die für sich entlassenen göttlichen Substanzen, deren Fürsicherregung die Schöpfung der Natur war, vollkommen in den Geist zurückführt.

Was ich übrigens meine, wenn ich sage, die Natursubstanzen wirken auch im Geiste nach, wird sogleich aus den folgenden §§. erhellen. Ich behaupte, daß sie nicht allein die Grundformen der menschlichen Persönlichkeit constituiren (§. 60), sondern daß sie auch im Geiste selbst noch nachwirken. Wie?

das muß man nicht handgreiflich sehen wollen. Aber sehen wir nicht in einigen Individuen ein beinahe unbezähmbares wildes Wesen, in anderen eine beinahe pflanzliche Unschuld des Geistes, in anderen eine ahnungsvolle, sinnende Natur und wiederum in anderen eine klare Intelligenz schon von Natur als geistige Bestimmtheit? Wer vermöchte hierin ein verschiedenes Hereinwirken der göttlichen Substanzen zu verkennen, das wie der Duft des geistigen Lebens erscheint? Das, was hier vereinzelt erscheint, müssen wir uns als die perennirenden Zustände ganzer Epochen und Völker denken. Sagen wir doch vom Geiste nicht blos, daß er denke und wolle, sondern auch, daß er sey, lebe, empfinde, und schreiben ihm also die Existenzform auch der natürlichen Substanzen zu.

§. 62.

Am meisten verkümmert ist das geistige Leben da, wo die tellurische Wesenheit noch in mächtiger Nachwirkung in die Selbstoffenbarung des Geistes hereintritt und diese durchwirkend, die ganze Form des geistigen Lebens bestimmt, wie dieß mehr oder weniger bei den Naturvölkern Afrikas, Australiens und Amerikas, am meisten bei den ersteren der Fall ist. Das Nachwirken des dunklen (§. 49) Erdgrundes im Geiste zeigt sich hier offenbar schon in der Farbe jener Völker, am meisten in dem Schwarz der Neger. Allein als dieser noch unaufgeschlossene Grund wirkt die Wesenheit fort auch im geistigen Leben dieser Völker, und dieß zeigt sich darin, daß keines jener Völker eine Geschichte hat, daß sie darum außerhalb des geschichtlichen Processes der Menschheit stehen, in diese nicht als Entwicklungsglied eingreifen, und in sich selbst, hinsichtlich des inneren Zustandes ihres Lebens, auf einer und derselben Stufe fixirt bleiben. Weil die Wesenheit in Folge jener Selbstentzweiung der absoluten Einheit, durch welche die Erde geworden, selbst eine vom Geiste schlechthin fixirte Einheit geworden, welche nicht im Stande ist, ihre Bestimmungen und Actionen in sich lebendig und darum fortschreitend zu synthesiren (§. 50 — 52), sondern continuirlich in dem Einen und Selbigen beharrt; so muß da, wo sie die Form der geistigen Schöpfung noch zu bestimmen vermag, die letztere in der Naturbestimmtheit verharren. Aus diesem Nachwirken der Wesenheit im Geiste begreift sich auch das

Temperament der Neger und der Wechsel ihrer Zustände. Denn sowie die Wesenheit der beständige Wechsel zwischen der Erstarrung und den tellurischen Processen ist und sie nie im Processe zu beharren oder im Beharren thätig zu seyn vermag, sondern der Proceß derselben in die todte Neutralität des Products erlischt, aber auch durch diese Neutralität wieder angefacht wird; so gehen auch die Neger von dem Zustande einer dumpfen Ruhe plötzlich in den der aufgeregtesten Wildheit über und diese erlischt wieder in jener und die ganz passive Sanftmuth macht mit Einem Male einem Fanatismus Platz, in welchem sie Alles, was ihnen in den Weg kommt, niedermetzeln. Es ist daher hier, auf der Stufe der Wesenheit, wo der Geist die Gegensätze nicht in die Einheit zu erheben, also seine Unendlichkeit sich nicht zum Bewußtseyn zu bringen vermag, auch keine Achtung vor der Persönlichkeit als einem Unendlichen denkbar und darum die Sclaverei zu Hause. Der Zweck, den Gott in der ganzen, tellurischen Schöpfung hat, sich als geistiges Centrum eines Systems von begeisteten Henaden zu setzen (§. 57), kann zwar auch hier nicht fehlen (§. 61), und es ist darum eine Art von Religion und Staat vorhanden. Aber das Vorwalten der Wesenheit verkümmert beide und gibt ihnen ein ganz charakteristisches Gepräge. Weil nämlich der Geist auf der Stufe der bloßen Wesenheit, somit der sinnlichen Vereinzelung keiner wahren ethischen Einheit fähig ist, so ist der politische Zustand nur ein allgemeiner Despotismus eines Einzelnen gegen die Masse und hinwiederum Aller gegen Alle. Hier sodann, wo die Wesenheit die Form der Anschauung bildet, ist die Form, unter welcher Gott verehrt wird, irgend ein zufällig aufgegriffenes Ding, selbst, was auf den späteren Stufen bei aller sinnlichen Tingirung des Bewußtseyns nicht mehr möglich ist, ein anorganisches Product der Wesenheit, ein Stein u. dergl., der Fetisch, dessen Kultus von dem Thierdienste, der schon seelischen Form des Kultus, wohl zu unterscheiden und in seiner specifischen Bestimmtheit nur aus jener wesenheitlichen Stufe begreiflich ist. Hier endlich ist aus dem gleichen Grunde der Zustand, in welchem der Priester Gott vernimmt, der der Bewußtlosigkeit und der blinden Wuth, in welche er sich versetzt und in welcher er niedermetzelt, was ihm begegnet, nicht etwa so, daß ein bewußtes Vernehmen und Deuten des

bewußtlos Ausgesprochenen Statt fände, sondern jenes ist für sich das selbständige Vernehmen des Göttlichen, ja es ist nicht einmal ein Vernehmen Gottes vorhanden, sondern der Zweck jener wilden Ekstase ist die unmittelbare Gewalt über die Naturpotenzen, welche der, mit der Wesenheit sich identificirende Zauberer zu besitzen glaubt und consequenter Weise ausüben will, sofern die Wesenheit selbst der Grund jener Naturprocesse ist.

§. 63.

Die zweite Stufe des geistigen Lebens ist die vitale; der Geist wird zum Lebensgeiste und seine Stätte ist der Orient. Indem aber der Geist Lebensgeist wird, kann der Ausgangspunkt nur ein allgemeiner Zustand seyn, der sein Princip nur in jenem Grundverhältnisse hat, in welchem das Leben des Geistes selbst entspringt, in der Familie. Sie ist der Grundtypus des chinesischen Staats.

Dieser Staat selbst ist durch und durch ein patriarchalischer, der Kaiser das Familienoberhaupt des Ganzen, die Unterthanen nur unmündige Kinder, und alle Pflichten des Menschen sind auf das Verhältniß des Bluts gegründet. Ist aber dieß der nothwendige Ausgangspunkt des Lebensgeistes, so muß, wie die Pflanze im Lichte ihren Gott hat, dem sie zustrebt, indem sie im Lichte sich aufschließt und die Aufnahme des Lichtes im Farbenspiele ihrer Blüthen das höchste und schönste Stadium ihrer Entwicklung ist, auch die höchste Evolution des pflanzlichen Geistes die Lichtreligion und die auf ihr beruhende Organisation des Volks seyn. Diese Stufe hat der Geist in Persien erreicht. Dieses Volk hat im Lichte Gott verehrt und sein ganzer Kultus ist Lichtdienst theils als Opfer, die in Blumen und Wohlgerüchen bestehen, theils als der praktische Beruf, überall das Lichte, Reine, Ormuzd zu verbreiten. Hiemit hat aber auch der Lebensgeist die höchste Stufe erreicht, deren er für sich fähig ist. Denn das Licht ist unter allem Sinnlichen dasjenige, was dem Geiste am meisten verwandt ist. Auf seiner höchsten Stufe entwindet er sich daher erst vollkommen der dunkeln Wesenheit, die nun als das Böse, als Ahriman, der Quell der Finsterniß bekämpft wird. Können wir dem Bisherigen zufolge China als Wurzel, Persien als Blüthe des Lebensgeistes bezeichnen, so muß die Mitte seiner Verwirklichung der Verzweigung der

Pflanze in Stein, Aeste und Zweige gleichen, oder das mittlere Reich des Lebensgeistes wird ein Reich seyn, in welchem er wesentlich organisch wirkt und das Volk in seine Stände streng geschieden ist, aber so, daß, wie im Organismus des Lebens die besonderen Glieder eine fixe Bestimmtheit haben und von Natur sind, was sie sind, auch jener Organismus der Stände ein völlig natürlicher ist, diesen also der Mensch durch Geburt angehört und, weil der Geist hierüber gar keine Macht haben soll, die Vermischung derselben das größte Verbrechen ist. Bekanntlich ist dieses Reich Indien, das Land der Kasten, welche nicht aus der Freiheit des Geistes entsprungene Unterschiede sind, sondern ganz, wie im lebendigen Organismus, als feste Naturunterschiede gelten und eine absolute Scheidung der Individuen enthalten. Doch dieß ist auch das ausdrückliche Bewußtseyn der Indier und in ihren Religionsbüchern wird die Menschheit der Leib des Brahm genannt, dessen verschiedene Glieder Kopf, Brust u. s. w. die verschiedenen Stände des Volks seyn sollen. Aber nicht allein hierin, — in dem ganzen Geiste der Indier, der zarten, sinnvollen Reinheit ihrer Anschauung, in der Sehnsucht, die ihr ganzes Wesen durchdringt, spricht sich die pflanzliche Form ihres Geistes aus. Nirgends ist dieß lieblicher veranschaulicht, als in Kalidasa's Sakuntala; denn eine solche Reinheit und Zartheit der Dichtung, eine solche Kindlichkeit und Innigkeit des Glaubens, ein solches harmloses Daseyn in der lautersten Güte und einer ganz naiven Freundschaft, neben einem ganz einfachen Beruhen in den verschiedenen, durch Natur gesetzten Verhältnissen, wie sie in jenem Werke niedergelegt ist, kann nur da sich entfalten, wo gleichsam die einfache, harmlose Seele der Pflanzenwelt im Geiste sich ursprünglich reproducirt hat. Mit Blumen gehen daher auch Sakuntala, ihre Gespielinnen und Duschmanta um, wie mit ihres Gleichen, sie finden sich selbst in ihnen, wie wenn z. B. Sakuntala scheidend von dem Haine, wo sie bisher gelebt, zu der Madhawipflanze noch hingeht und, sie umschlingend, sagt: O du, meine Pflanzenschwester, umschling mich doch mit deinen zweigigen Armen; von jetzt an muß ich ja weit von dir leben! — Vater, möge sie doch von Dir als wie mein Ich betrachtet werden! Nicht etwa ist dieß Sentimentalität, sondern jenes schwesterliche Verhältniß zur Pflanzenwelt ist, wie aus der ganzen

Dichtung erhellt, ein reelles, beruhend auf wirklicher, natürlicher Homogeneität des Geistes mit ihr. Dennoch aber betrifft dieß Alles auch hier nur die Form der Anschauung. Der unendliche Inhalt, die Idee, welche den Geist bewegt und deren Verwirklichung Endzweck der Schöpfung ist, erfüllt auch den orientalischen Geist, und zwar vermag derselbe jenen Inhalt schon viel reiner aufzufassen, als auf der Stufe der Wesenheit, weil die Wesenheit nur in dem Wechsel ihrer Actionen zu wirken vermag, die Lebenskraft aber schon die entelechische Einheit derselben ist, der Geist also, unter ihrer Form sich anschauend, schon die Elemente der Idee zu vereinigen vermag. Diese Idee ist nämlich, wie wir gesehen haben (§. 57, 60), die Selbsthervorbringung des Urgeistes als Allgeistes eines Systems endlich unendlicher Henaden. Diese Henaden oder Geister können sich daher im Centralgeiste in dreifacher Form wissen, so nämlich, daß sie ihm gegenüber entweder das Bewußtseyn ihrer Endlichkeit oder das ihrer Unendlichkeit oder das volle Bewußtseyn ihrer endlichen Unendlichkeit und damit ihrer wahren Einheit mit ihm haben. Auf dem ersten Bewußtseyn beruht die chinesische Religion und das dortige Leben. Darum gelten hier die Individuen als blos abhängig von dem Thiän, darum wissen sie sich vorherrschend nur nach ihrer Naturseite, eben der Seite der Endlichkeit, und Gott, der Himmel, ist selbst nur die Natur, die Lebensquelle; selbst das Sittliche ist hier nur eine strenge Regel, durch welche die Einzelnen blos normirt sind, ohne daß es als ihr innerlicher Geist gefaßt würde, und überhaupt ist der Unterschied des Innerlichen, des Geistigen und Unendlichen einer- und andererseits des äußerlichen Lebens noch nicht im Bewußtseyn aufgegangen, sondern die innere und äußere Sittlichkeit werden gleichmäßig mit dem Bambus von den Organen des Staats eingeprägt; selbst im jenseitigen Fortleben, in welchem die unmittelbare Beziehung des Einzelnen auf Gott geahnt wird, ist der Einzelne doch nur abhängig vom Kaiser, mit dem er in dem natürlichen perennirenden Zusammenhang als unmündiges Kind bleibt, ohne hievon sich emancipiren zu können. Hiegegen geht in Indien dem Geiste das Bewußtseyn seiner reinen Unendlichkeit auf, vermöge welcher er mit dem Urgeiste eines ist. Weil aber diese für sich ohne die andere Seite der Persönlichkeit fixirt wird, so wissen sich jene

Individuen, welche die reine Unendlichkeit in sich, abtödtend die Natur, darstellen, widernatürlicher Weise selbst als Brahm, und weil der andere Gegensatz, nämlich das Leben im Endlichen, Weltlichen, doch nicht vertilgt werden kann, so muß er nach seinen verschiedenen Formen als die Sphäre von besonderen Kasten fixirt werden, welche blos als weltlich erscheinen und unendlich tief unter der der Brahminen stehen. In Persien dagegen activirt sich in der Form des Lebensgeistes Gott als Geist relativ unendlicher Henaden. Es geht daher hier dem Bewußtseyn das wahre, freie Seyn des geschaffenen Geistes im Centralgeiste auf, worin er in Gott sich fühlt, ohne darum als Gott selbst sich zu wissen, vielmehr, seyend in Gott, seine Individualität erhalten, ja wahrhaft ponirt findet. Diese relativ unendlichen Henaden sind hier erkannt als die ewigen Urformen der göttlichen Selbstanschauung, als die Feruer, die das Lichtreich des Ormuzd bilden. Sie sind die reinen Individualitäten, welche frei sich bethätigen und den Gerechten als ihre individuelle selige Genien nach der Auferstehung erscheinen und sich ihnen als ihr reines Wollen stolz mit erhabenem Haupte kund geben; und, weil so die wahre, geistige Individualität, wie sie als ewige Form des Göttlichen ist, erkannt ist, wissen sich die Einzelnen auch affirmativ und frei gegenüber von der Welt der Individualität, welche nicht ascetisch abgetödtet werden soll, sondern in welcher überall nur das Reine, Lichte zu schaffen, Gottesdienst ist.

§. 64.

Hat so der ewige Geist durch die beiden Vorstufen und ihren Gegensatz hindurch, welcher selbst zur vollständigen Explication der möglichen Formen des Seyns Gottes in den geschaffenen Geistern nothwendig ist, in der Form des Lebensgeistes den Endzweck der Schöpfung erreicht; so erhebt er sich nun in die Form des psychischen Geistes, und dieß geschieht in den drei Reichen, dem ägyptischen, griechischen und römischen. Nicht ist dieß so gemeint, als ob in ihnen nur das dunkle Leben der Seele sich verwirklichte; sondern, weil die Seele schon das unmittelbare Streben der Natur in den Geist ist, so vernimmt hier der Geist selbst Gott aus seiner Seele. Die Seele des Geistes ist aber jenes geheimnißvolle, bewußtlose Innewerden des

allgemeinen Seyns, wie es sich auch in unserer Zeit im Somnambulismus wundervoll enthüllt hat (vergl. meine Monographie über denselben). Der Geist also vernimmt hier das Göttliche in jenen Zuständen, in welchen die Seele des Geistes für sich hervortritt. Das heißt: die Orakel sind nun in den Religionen jener drei Völker die Organe der göttlichen Offenbarung. Diese Orakel werden theils aus dem Inneren der beseelten Henaden, den Eingeweiden der Thiere u. dergl., theils aus den seelischen Anschauungen des Geistes selbst, den natürlichen Träumen und Visionen oder der künstlichen Ekstase der Priesterinen, geschöpft. Aber es ist dieß nicht mehr die wilde, bewußtlose Ekstase der Singhilli (§. 62), sondern, weil der Geist hier selbst seine seelische Manifestation vernimmt, so ist es der Bewußte, Wache, welcher das Orakel erklärt. Können wir aber diese Form des Vernehmens des Göttlichen als das Gemeinsame in jenen Religionen bezeichnen und finden sich daher die Orakel als die herrschenden Organe des Kultus in den sämmtlichen Religionen jener Völker, so muß die Entwicklung des Seelengeistes wieder drei specifisch verschiedene Stufen durchlaufen. Weil die Seele die dem reinen Geiste zunächst stehende Offenbarung Gottes ist, so ist sie selbst nur eine nach der Intelligenz strebende Henade und ihr Aufgang in ihm das Ziel ihrer Bewegungen. Auf der ersten Stufe wird, weil auf ihr das psychische Leben des Geistes noch in seiner ganzen Unmittelbarkeit gesetzt ist, das natürliche, unmittelbare Reich der Weltseele, das Thierreich, selbst als das Göttliche verehrt werden, und nur ein dunkles, gährendes Ringen der Seele zum naturfreien Geiste sich zeigen. Dieß ist das Leben des ägyptischen Volkes; sein eigentlicher Kultus ist der Thierdienst, der in Aegypten so weit getrieben wurde, daß jeder Nom wieder sein besonderes heiliges Thier hatte und ein solches zu verletzen für das größte Verbrechen galt. Man hat bisher diese Erscheinung gar nicht genügend zu erklären vermocht, eigentlich verständlich wird sie nur aus dem Nachwirken der Weltseele selbst, ihrer Uebermacht, die sie noch im Geiste behauptet und vermöge welcher ihr Reich das Absolute für den Geist ist. Die Seele ist aber nur die verschlossene Tiefe des Geistes, und gährt schon, diesen zu gebären. Osiris ist jene zum Geiste ringende Seele, und er wird zum Geiste, welcher in sich ewiges Leben

trägt, durch die Aufhebung des natürlichen, sinnlichen Lebens, in welches die Seele als solche noch versenkt ist, oder durch den Tod und die Auferstehung. Dieß ist aber der seelische Geist nur im Kampfe mit der dunklen Wesenheit, dem Typhon, und vermittelst der göttlichen Lebenskraft, der Isis, der Amme, welche Osiris sucht und das Kind zur Unsterblichkeit läutern will. So nimmt der Geist in diesem Mythus alle Vorstufen seiner Evolution in seine Anschauung auf; die wesenheitliche wird, wie von dem Lebensgeiste (§. 63), als das Negative gedacht, aber auch die Lebenskraft als bloßes Medium der Existenz des seelischen Geistes angeschaut; es ist ein reeller Proceß in Gott, welcher jenem Mythus zu Grunde liegt. Auf der zweiten Stufe des seelischen Geistes, derjenigen, auf welcher der griechische Geist steht, wird die Seele wirklich in die Klarheit des Geistes erhoben und das Seelische ist nur noch die Form des Geistigen. Daß Gott diesen Proceß seiner Offenbarung im Geiste nun vollbringe und der griechische Geist selbst das Organ dieses Processes sey, schaut dieser selbst an in seiner Götterlehre; denn dieser zufolge ist die Wesenheit, Gäa, die erste Gottheit, die in Verbindung mit dem Himmel die ersten noch blind wirkenden Geburten, Cyclopen, Titanen, Hekatoncheiren hervorbringt, und erst nach mehreren Vermittlungen entspringt Zeus, welcher die Naturgötter besiegt. Er ist der Gott der Intelligenz, und auch die übrigen Götter, welche zum Geschlechte des Zeus gehören, sind Personificationen der sittlichen Potenzen des selbstbewußten Lebens. Indem hiemit das dunkle Ringen des ägyptischen Geistes in die Klarheit des Selbstbewußtseyns sich erhebt, so muß auch der griechische Kultus den ägyptischen zwar noch als seine Basis und Voraussetzung an sich haben, aber in den Hintergrund zurückdrängen. Dieß geschieht in den Mysterien; sie haben dasselbe, was in der ägyptischen Religion den Vordergrund bildet, das Streben und Wiederauferstehen der Götter und darin auch die Läuterung der Seele durch Befreiung vom Sinnlichen zum Ewigen, Geistigen zu ihrem Gegenstande. Aber der griechische Geist drängt diese dunkle Voraussetzung seiner selbst in den geheimnißvollen Hintergrund zurück, um den wahren, öffentlichen Kultus Gottes in der offenbaren, sittlichen Sphäre des selbstbewußten Geistes durch gymnastische und intellectuelle Wettkämpfe zu feiern.

Dieß Alles ist die Folge jener Verklärung des Seelischen in den Geist. Es ist ein Vorgang, der nicht blos subjectiver Art ist und in dem Bewußtseyn der Griechen Statt findet, vielmehr ist er ein Vorgang in Gott, eine der Stufen seiner Selbstoffenbarung im Geiste. Aber obgleich der Geist jenen Fortgang gewinnt, so ist dieser doch nur eine Verklärung des Seelischen in den Geist. Jenes bleibt Organ des letzteren und die Form seiner Selbstanschauung; daher nicht nur die Orakel, sondern auch die künstlerische Form des griechischen Geistes und die Natursymbolik, in welche die griechische Götterlehre noch gehüllt ist. In Rom endlich begegnet uns das Ende des seelischen Stadiums. Die Götter verlieren das sinnlich schöne Gewand, das ihnen die griechische Einbildungskraft verlieh, und sind prosaische, verstandesmäßige Personificationen politischer und ethischer Tugenden. Ebenso ist das Vernehmen Gottes aus dem Seelischen nur noch Sache des kalt berechnenden Verstandes, welcher hier von der Substanz der Seele ganz sich zu trennen beginnt, in ihr eigentlich nicht mehr das Organ, wie dieß immerhin noch in Griechenland der Fall ist, sondern das Mittel seiner politischen Zwecke hat, aber wegen dieser letzten Losreißung des Geistes von den Natursubstanzen bestimmt ist, die bisherige Welt seiner Herrschaft zu unterwerfen.

Anm. Im Allgemeinen können wir den Geist, soweit er bisher sich entwickelt hat, den natürlichen Geist nennen; denn er steht unter der Form der natürlichen Substanzen Gottes. Im Allgemeinen hat man dieß auch erkannt; man gibt zu, daß der Geist, den wir bisher betrachtet haben, der natürliche sey. Allein man hat nicht, so nahe auch diese weitere Einsicht lag, die Unterschiede innerhalb des natürlichen Geisteslebens anzugeben gewußt. Diese sind aber so in die Augen springend, daß alle wesentlichen Formen des Geisteslebens der verschiedenen Völker aus der Stufe sich erklären, die wir angegeben haben, und wir haben uns nur deßwegen enthalten, dieß hier genauer auszuführen, weil eine weitere Charakteristik zu dem Probleme dieser Schrift sich nicht geeignet hätte. Der eigentliche Grund aber, warum man nicht zu einem tieferen Verständniß der Naturstufen des Geistes gelangt ist, liegt tiefer, er liegt in dem Grundfehler unserer Metaphysik, welche Gott entweder nur als reinen Geist oder als abgezogenen Begriff, aber nicht als jene in sich erfüllte Totalität kennt, wie sie uns sich gezeigt hat. Wird Gott als diese Quadruplicität begriffen, so folgt auch die vierfache Form seiner Offenbarung mit Nothwendigkeit von selbst, die ganze Geschichte bekommt

auf einmal Licht und es erhält namentlich die Mythologie der verschiedenen Völker eine viel reellere und natürlichere Deutung, als dieß bisher der Fall war und seyn konnte.

§. 65.

Nachdem aber so auch die letzte Natursubstanz aus dem Geiste zurückgedrängt ist, kann nun Gott als Geist im Geiste adäquat sich offenbaren und den Endzweck der zeitlichen Schöpfung erreichen, sich als Centralgeist eines Reiches geistiger Individualitäten, von denen jede frei und auf eigenthümliche Weise im Allgeiste und durch ihn im Geisterreiche lebt, zu verwirklichen. Dieß Bewußtseyn aber ist die höchste aller tellurischen Formen; denn Gott als Geist ist die allein vollkommen selbständige Substanz, die übrigen Substanzen in Gott stehen unter der Spontaneität des Geistes als der herrschenden Entelechie (§. 31), und sind selbst nur vom Geiste zum Fürsichwirken erregt worden (§. 43, 61), damit er zuletzt als die Eine Subjectivität, als Grund und Zweck, also als wirkliche Entelechie sich verwirkliche. Der Geist ist darin das schlechthin Unendliche, d. h. wenn wir dieses Wort in seinem wahren Sinne erkennen, die Einheit, welche sich die Bedingungen ihrer Existenz selbst voraussetzt und sie in sich als Endzweck erhebt, somit alles Gewordene in die intellectuelle Ureinheit zurückführt, und es muß darum in allen Religionen des Geistes das Streben nach Universalität hervortreten, während die übrigen, als bloße Stadien untergeordneter und vorübergehender Selbstanschauungen des Geistes, ohne jene Tendenz seyn müssen. Eben diese Tendenz sehen wir daher in der jüdischen, muhamedanischen und christlichen Religion; denn daß jene die erste Religion des Geistes als Geistes, daß es eben deßwegen ganz unhistorisch sey, sie hinter die griechische zurückzustellen, bedarf kaum des Beweises. Gott ist in ihr erkannt als allwissendes, weises, heiliges Wesen, und die Natur ist nicht mehr Grund seiner Existenz, noch etwa ist er ein beschränkter Geist, sondern der alleinige Urgeist, der nach freiem Willen, nach den Zwecken seiner Weisheit die Natur und alles Endliche erschafft. Auf dieser Grundanschauung beruhen auch die beiden anderen geistigen Religionen, und haben selbst dieses Bewußtseyn ihres geschichtlichen und unmittelbaren Zusammen-

hangs mit dem Mosaismus. Wenn nun die Erkenntniß Gottes als Urgeistes und das Streben nach Universalität das Gemeinsame in ihnen ist, so sind die Stufenunterschiede derselben ganz denjenigen analog, welche wir den Lebensgeist durchlaufen sahen (§. 64), und sie müssen dieß seyn, nur mit dem Unterschiede, der im Wesen des sich als Geist wissenden Geistes begründet ist, daß die Formen und Lehren dieser Religionen eine viel größere geistige Tiefe und die in ihnen sich entwickelnden Gegensätze nicht mehr die fixe, unmittelbare Form von Naturunterschieden haben, vielmehr in der Freiheit des Geistes relativ fließend erhalten werden. Mit dem Aufgange des Bewußtseyns von Gott als dem allein selbständigen Urgeiste, von welchem Alles, was ist, nur ponirt ist, mußten nämlich die geschaffenen Geister sich dem absoluten gegenüber wesentlich nur in ihrer Relativität, in ihrer Endlichkeit ergreifen; in dieser sind sie nicht immanente, sondern nur transeunte Formen des göttlichen Willens; ihr Wille und Gottes Wille werden daher nicht in ihrer wesentlichen Einheit erkannt, vermöge welcher Gottes Wille zugleich ihre Selbstbestimmung wäre, sondern Gottes Wille steht noch als ein strenges Gesetz oder als eine feste, absolute Ordnung mit einer, ins Einzelnste gehenden Detailgesetzgebung den endlichen Willen gegenüber und diese werden durch jene schlechthin gebunden; und weil hiebei der volle Unterschied der innerlichen Subjectivität, in der sie selbst etwas Unendliches, mit Gott wesentliches Geeintes wären, und ihrer äußeren Welt für das Bewußtseyn sich noch nicht entwickeln kann, so sind auch Moral und Recht, Religion und Staat hier noch eins und in beiden Gebieten wird der Geist gleichmäßig blos normirt, beide sind gleichsehr Formen Einer Theokratie, welche die religiöse und weltliche Seite des Lebens in noch ungeschiedener Einheit umfaßt. Daß dieß die gemeinschaftlichen Grundzüge des Mosaismus und Muhamedanismus seyen, bedarf wohl keines Nachweises; dieser ist nur die Erneuerung des ersteren, beide sind nur verschiedene Unterarten der Einen Grundform von Religion und Staatsleben. Der Unterschied oder die Fortentwicklung war nur die, daß innerhalb derselben Grundanschauung das Bewußtseyn der Unendlichkeit der geistigen Henade, welches im Mosaismus kaum dämmerte und dessen Mangel hier ursprünglich nur eine dunkle Ahnung der Unsterblichkeit des Geistes zuließ,

doch in einem gewissen, äußerlichen Sinne sich bilden konnte. Dieß geschah im Muhamedanismus. Jene Unendlichkeit des persönlichen Geistes wird erkannt und sein Fortleben im Paradiese ist eine Hauptlehre; aber nicht nur ist dieses selbst ein in die Sinnlichkeit tief eingetauchtes, sondern die sinnliche Form jenes Bewußtseyns hat auch die praktische Folge, daß der Geist seine Unendlichkeit vornehmlich in der Hingebung des äußerlichen Besitzes und in Realisirung der Universalität seines Bewußtseyns, welche der Israelite ganz passiv nur von Gott durch ein Wunder erwartet, durch physische Gewalt, durch Eroberung der Welt geltend macht. Die reine Unendlichkeit des Geistes kommt daher hier nicht zum Bewußtseyn. Der Urgeist hat sich in jenen beiden Formen von Religion zwar als Geist eines Reiches von geschaffenen Geistern activirt, aber, weil er hierin zum ersten Male innerhalb der Erdsphäre die Nachwirkung der göttlichen Natursubstanzen gebrochen hat, so mußte er vorerst als die Allmacht sich bekunden, welche schlechthin Alles beherrscht, gegenüber von welcher daher auch die begeisteten Henaden nur als relative gelten. Aber auch dieß geschieht nur, damit die Unendlichkeit im Geiste selbst aufgehe. Sie geht daher auf, aber im Gegensatz zu der Relativität des Geistes als reine Unendlichkeit, vermöge welcher der kreatürliche Geist mit dem absoluten schlechthin eins ist. Das Subject, welches dieses Selbstbewußtseyn hat, ist daher Gott aus Gott; es ist nicht etwa blos ein religiöses Genie, sondern, weil in ihm die reine Unendlichkeit sich activirt und diese das Göttliche an sich ist, so ist es mit Gott schlechthin eins, Gott selbst. In jene reine Einheit mit Gott strebte auch der Geist, die weltliche Existenz der Menschheit war eine durchaus verdorbene und doch war auf sie als das Höchste die ganze Religion im Mosaismus gerichtet; der Geist war völlig verendlicht und seine Verendlichung sein Unglück geworden. Da ging der Geist aus einer so heillosen Wirklichkeit ein in das reine Centrum Gottes, in die Tiefe der Seligkeit, und damit ging die reine Unendlichkeit dem Selbstbewußtseyn auf. Aber der kreatürliche Geist ist kein rein unendlicher, er ist zugleich endlich. Die reine Unendlichkeit kann er daher nur darstellen, indem er sein endliches Seyn dahin gibt. Das absolute Subject, das Gott ist, erscheint daher nur, um zu sterben; der Tod ist seine

höchste That und die Versöhnung der Welt. Denn da diese, die Menschheit, nothwendig im endlichen Leben, in dem Reiche der Bedürfnisse sich fortbewegen muß, so kann sie selbst die reine Dahingabe des Endlichen an das Unendliche nicht vollbringen; sie, lebend in dem Gegensatze der rein unendlichen Persönlichkeit und der endlichen Individualität, hat das perennirende Bewußtseyn des Nicht-seyn-sollens, weiß sich daher und ihr ganzes natürliches Seyn als sündhaft und hat die Versühnung außer sich in einem fremden Acte, dem Acte der absoluten Verneinung des relativen, endlichen Seyns, einem Acte, in welchem die reine Hingebung an Gott, das seelige Leben in ihm erscheint. Von diesem Centrum aus, welches das Mysterium der Religion ist, geht die sittliche Umgestaltung der Welt. So lange die Einzelnen sich in ihrer Relativität gegenüber vom Urgeiste wissen, sind sie selbständig auch gegenüber von einander, jede Henade gilt für sich, und ihre Beziehung auf einander ist die der strengen Gerechtigkeit; wenn aber die Einzelnen ihrer reinen Unendlichkeit, also ihrer reinen Einheit in Gott sich bewußt werden, müssen sie alle Besonderheit gegenüber von einander als indifferent setzen, und ihre Beziehung auf einander in Gott wird dann die der reinen Liebe und Sanftmuth. Die Gerechtigkeit also erhebt sich jetzt in die Liebe und es eröffnet sich das Reich der ewigen Gnade und Sanftmuth. Dieses Reich, dessen Genossen nicht für sich sind, indem sie in Gott sind, sondern welche in der absoluten Hingebung an Gott ihr Einziges und Höchstes finden, ist zugleich ein Reich der reinen Demuth, und gehört um jener schlechthinigen Einheit mit Gott willen, die in ihr herrscht, der Tiefe des innerlichen Lebens an, es ragt hinein in das Centrum des Urgeistes, worin das ewige Leben den kreatürlichen Geistern sich erschließt, und ist daher ein himmlisches Reich, während die Lebensformen, in welchen die Individualität nach ihrer endlichen sinnlichen und natürlichen Seite sich bethätigt, außer Gott gesetzt sind. Die schlechthinige Einheit der individuellen Henaden mit Gott ist daher, weil sie nur die reine Unendlichkeit derselben, nicht zugleich ihr endliches, weltliches Leben umfaßt, nothwendig mit der Antithese des himmlischen und weltlichen Reiches, der Gerechtigkeit und Liebe, der Natur und Gnade verbunden. Diese Antithese hat der Geist durch eine Reihe von Jahrhunderten

durchgekämpft, und noch arbeitet er an ihr. Aber die Religion der absoluten Persönlichkeit führt, weil sie jene disparaten Elemente in sich selbst trägt, und ihre ganze Entwicklung in der Bewegung derselben besteht, auch selbst hin zur Lösung der Antithesis, und verkündet diese als ihre Zukunft, der sie die Menschheit entgegenführt. Diese Zukunft kann nur in der endlichen Enthüllung und Offenbarung jenes Bewußtseyns bestehen, dessen Realisirung der Urzweck der Schöpfung ist, daß Gott Allgeist eines Systems relativ unendlicher Henaden sey. Mit diesem Bewußtseyn tritt die einzelne Henade in wesentliche Einheit mit dem Centralgeiste, ohne darum schlechthin mit ihm identisch seyn zu wollen und ihre Verschiedenheit von Gott aufzugeben und die Individualität mit allem, was sie constituirt, verschwinden zu sehen. Jeder ist vielmehr eine schlechthin individuelle Form des Absoluten, und seine höchste Bestimmung ist, daß jene individuelle Form der göttlichen Selbstanschauung wie sie in Gott ist und wie sie seine wahre Persönlichkeit constituirt, in ihm zur Existenz kommt; dieß ist seine Versühnung, in der es schlechthin keine Vertretung gibt, die zugleich seine individuelle That und die That Gottes in jedem Einzelnen ist. Hiemit geht auf die wahre Freiheit und das edle, reine, gottgefällige Selbstgefühl, das nicht mehr in der Demuth verschwindet, sondern auf ihr sich erhebt und sie durchdringt. Das ist das wahre Ich, die peripherische Henade, die in der Centralhenade des Universums ewig lebt und die nun als ein stolzes, reines, seeliges Gebilde der Unsterblichkeit aufgeht im Willen des Centrums und der Kreatur, die sich in ihr zu einer heiligen Vermählung verbinden. Weil hiemit der Geist seine Individualität in Gott mitgesetzt weiß, da sie ja selbst eine Form der göttlichen Selbstanschauung oder der Liebe Gottes zu sich in der Kreatur ist, so kann auch ihr natürliches, endliches Seyn nicht mehrals durch und durch böse, und ihre Versühnung mit Gott als eine zweite Geburt erscheinen, diese ist vielmehr die Verklärung der ursprünglichen Natur und die harmonische Ausbildung der letzteren oder die Actualisirung des ihr und jedem Einzelnen ursprünglich eingeborenen reinen Genius durch alle Irrungen hindurch zur bewußten, freien Existenz. Also verbunden mit dem Centralgeiste, wissen sich die geschaffenen Geister auch unter sich geeint, und

dieß ist ihre Liebe zu einander; aber weil jeder in dem Absoluten zugleich seine Individualität affirmirt weiß, so weiß auch jeder in dem Mitseyn mit Anderen das Recht des individuellen Seyns mitgesetzt, oder die Liebe wird die Seele der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit die Form der Liebe. Hiemit löst sich auch die Antithesis des himmlischen und weltlichen Reichs. Zwar ihr Unterschied muß erhalten bleiben; ihre Vermischung wäre der Rückfall auf den Standpunkt des Mosaismus und Muhamedanismus; das himmlische Reich ist das Reich der freien Innerlichkeit, das weltliche das einer festen, äußeren Ordnung, in der der Einzelne durch eine objective Norm bestimmt seyn muß. Aber weil die geistige Individualität sich als Individualität in Gott weiß, so ist auch die Welt, worin diese Individualität ihr natürliches, sinnliches Daseyn hat, Ehe, bürgerliche Gesellschaft, Staat etwas an sich Göttliches, und alle Formen des Sittlichen werden in ihrer Reinheit als Bestimmungen des göttlichen Willens anerkannt. Es bildet sich daher eine wahre, geistige Einheit jener beiden Reiche, und das Reich Gottes wird das universelle, welches in sich, dem in ihm waltenden Geiste, alle anderen ethischen Gebiete umfaßt und sie zu ihrer wahren Idee erhebt. Das ist die Gestaltung der universalen Religion, deren Kultus ebendeßwegen nicht mehr blos auf das innerliche Leben des einzelnen Individuums sich beschränken kann, sondern der heitere Kultus der Gegenwart wird und alle Formen des Sittlichen in symbolischen Darstellungen umfaßt, um sie alle im Ewigen zu verklären. Hierin ist das Ziel der tellurischen Manifestation Gottes erreicht; alle einzelnen begeisteten Henaden erheben sich frei und affirmiren sich unmittelbar im Centralgeiste und dieser bejaht sich in ihnen als Allgeist derselben; ja nicht allein die begeisteten Henaden werden zurückgeführt in die Urhenas, sondern, indem der Kultus derselben alle tellurischen Sphären umfaßt und die begeistende Harmonie der Gegenwart wird, gehen nun auch die Schöpfungen der Wesenheit, der Zoe und der Weltseele ein in das Reich des Centralgeistes, um ihm nun willig sich unterzuordnen, aber auch um nicht mehr als ein Feindliches, sondern um als seine schöne Form zu gelten.

Anm. Diejenigen, welche wähnen, die Philosophie werde je die Religion annihiliren, kennen weder die Idee der Religion noch die der

Philosophie. Es wird dem tiefer Blickenden jetzt erst verständlich seyn, was die Vorrede angedeutet hat. Jene Philosophie, welche allerdings irreligiös ist, weiß sich nur als Begriff der Wirklichkeit. Sie nimmt daher die positiven Symbole geradezu als die absoluten Formen, und treibt noch immer das Spiel, sie in eine Form umzudeuten, die nur ihre Vernichtung seyn kann, eben weil sie nur Begriffe, nicht Ideen kennt. Die Reformation selbst aber, aus der jene Symbole sich datiren, ist nichts Positives, Vollendetes. Sie ist nur der Anfang des Synthesirens jener Antithesen, die im Mittelalter kulminirten, aber immer noch in die Gegenwart hereinschneiden. Wer diese darum recht versteht, durchblickt auch jene gährenden Ideen, welche gleichsehr das philosophische und religiöse Bewußtseyn zu regeniren bestimmt sind. Ich habe in meinem Systeme der speculativen Ethik jene Ideen bereits entwickelt (Seite 399—472, vergl. bes. die §§. 107—109, 125—127). Die Hast meiner Recensenten hat ihnen aber selbst eine Ahnung ihres Sinnes unmöglich gemacht. Hat doch einer derselben dieses Werk, das Product vieljährigen Studiums, so oberflächlich angesehen, daß er, weil es Ethik betitelt ist, sogleich dieses Wort in dem schlechten, modernen Sinne nehmend, mir trotz meiner ausdrücklichen Erklärungen in der Einleitung, nach welchen es im wahren, antiken Sinne verstanden seyn will, in der allgemeinen Literatur-Zeitung vom Januar 1843 einen Vorwurf daraus gemacht, daß meine Schrift auch eine Rechtsphilosophie enthalte!

Dritter Abschnitt.

Gott und das zeitlich ewige Universum.

§. 66.

Gott realisirt also im Erdprocesse das Ziel seiner Offenbarung; aber nur am Ende desselben durch lange Kämpfe hindurch. Wie der Erdproceß in jedem einzelnen geistigen Punkte nichts Vollendetes ist, sondern nur einem Ziele zustrebt, um in ihm sich aufzulösen; so ist dieß im Großen. Dieß aber, daß der Erdproceß das wahre Seyn des Unendlichen im Endlichen nicht von Grund aus darzustellen vermag, sondern erst erstrebt und in seinem Ende erreicht, ist die Folge der Fürsicherregung der göttlichen Natursubstanzen, welche auch in der geistigen Schöpfung fortwirken und sie determiniren. Also aber sind sie für sich erregt worden, weil der Geist zuerst als Subject-Object (§. 46) sich setzte, das Object aber die Erde, das Subject die Sonne

war. Hiedurch geschah es, daß die Wesenheit für sich und im Gegensatze gegen das ideale Centrum sich bewegte und sich als das finstere Princip bethätigte, das nur nach langen Kämpfen zu bewältigen war; und auch die beiden übrigen Substanzen traten nun für sich hervor, ohne daß der Geist ihnen ursprünglich als herrschende Entelechie eingeboren war. Mit Einem Worte, die ganze Organisation der Erde ist bestimmt durch ihr rein peripherisches Verhalten zur Sonne. Hierin spricht sie selbst aus, was sie ihrem Wesen nach ist, nämlich bloße Objectivität, welche die Subjectivität außer sich hat und erst als ihr Centrum erstrebt, welche also den Geist, das Ideale nicht als das primum movens, vielmehr nur als ihr Ende kennt und nur nach langem Ringen mit den Naturgewalten hervorbringt.

§. 67.

Dieß aber ist eben dem Geist unangemessen. Er ist an sich das Herrschende; in Gott selbst ist er die höchste Substanz und die Subjectivität oder Entelechie seines ganzen Seyns (§. 30). Hat er also dadurch, daß er sich selbst als Subject-Object activirt und die Natursubstanzen geweckt hat, in einem Theile des Weltorganismus ein Uebergewicht der Natursubstanzen hervorgebracht, durch welche er selbst und seine Schöpfung nicht mehr als das Erste, sondern als bloßes Resultat sich bethätigen kann; so muß er nun seine Allgewalt wieder herstellen, oder er muß, statt ein Kind der Natursubstanzen zu seyn, ihr Vater werden, statt aus ihnen zu entspringen, sie selbst aus sich hervorbringen.

§. 68.

Setzt nun aber der Geist, statt aus den Natursubstanzen hervorzugehen, sie aus sich selbst, so setzt er wieder den Gegensatz eines realen Centrums und einer peripherischen Sphäre; denn er ponirt sich darin nothwendig als Subject-Object, d. h. realiter wird ponirt ein ideal-reales Centrum und eine peripherische Sphäre (vergl. §. 49—51; hier ist die Nothwendigkeit des Gesagten dargethan). Würde aber der Geist eine blos peripherische und eine blos centrale setzen, so wäre jene zunächst subject- und diese objectlos, und es entstände der rein zeitliche Vorgang, den wir schon betrachtet haben.

§. 69.

Der Geist, setzend die Wesenheit und die übrigen Substanzen, will sie vielmehr zugleich in sich behalten; er will sie nicht mehr absolut hervortreten und für sich gegen ihn selbst, den Geist, wirken lassen, sondern, für sich gesetzt, sollen sie im Geiste gesetzt, die transeunte Thätigkeit des Geistes soll eine immanente bleiben. Die für sich hervortretende Wesenheit, welche, indem sie als Wesenheit hervortritt, nur peripherisch seyn kann (§. 50), muß daher die Subjectivität, welche in ihrem Centrum gesetzt ist, als ihr eigenes Selbst ursprünglich in sich empfangen. Hat sie aber so das, was ihr Centrum ist, selbst in sich, so entkleidet sie das Centrum seiner ausschließlichen Spontaneität und Einwirkung auf sie selbst. Sie wird daher das, was das Centrum gegenüber von ihr ist, selbst gegenüber von ihm, sie wird Centrum ihres Centrums, und beide werden wechselseitig peripherisch und central, oder sie sind Doppelsphären. Auch die Erde ist nicht blos peripherisch, sondern selbst ein Centrum. Aber weil sie Centrum einer anderen Sphäre ist, als die ihr Centrum ist, so hat sie ihre eigene Subjectivität zunächst außer sich und kann sich erst durch allmählige Hineinbildung der Natursubstanzen in die Subjectivität, die sich nicht blos in dem Naturprocesse, sondern auch in der Geschichte vollzieht, zum Geiste verklären. Weil aber jede der Doppelsphären dieselbe Sphäre, welche ihr Centrum ist, wieder zur peripherischen depotenzirt und ihr Centrum ist, so hat nothwendig jede ihre eigene Subjectivität auf ursprüngliche Weise in sich selbst, und der Geist geht nun nicht mehr hervor aus den Natursubstanzen, sondern setzt diese aus sich und ist nun erst ihre wahre Entelechie.

§. 70.

Die Formel der tellurischen Schöpfung war: Der Geist setzt sich als Subject-Object (§. 49); die Formel, welche der Schöpfung der Doppelsphären zu Grunde liegt, ist: Der Geist setzt sich als Subject-Subject. Jene erste Formel enthält nicht das adäquate Schema der göttlichen Selbstanschauung. Der Geist schaut sich adäquat nur im Geiste an und nur die zweite Formel spricht darum sein wahres Gleichniß aus. Hier setzt er sich in einer Sphäre als Subjectivität, nur um sich sofort wieder als

eine andere Subjectivität sich gegenüber zu setzen; jene Selbstigkeit Gottes hat sich gegenüber eine andere entsprechende Selbstigkeit; der Geist schaut sich nun ursprünglich im Geiste an. An und für sich ist diese reflexive Vorstellung seiner auf ewige Weise in Gottes Wesen zu denken (§. 26); aber in Gott an sich ist dieß nur idealiter. Was aber in Gott idealiter ist, das muß auch realiter ponirt werden, damit er schlechthin seye, was er an sich ist. Dieß ist der Grund der Schöpfung überhaupt (§. 36), welcher hiemit auch die reale und so erst ganz entfaltete (§. 36 ff.) Selbstponirung des ewigen Geistes als Subject = Subject zur Folge hat.

§. 71.

Die Schöpfung, welche hiedurch entsteht, kann nicht mehr die nur zeitliche, sie muß eine zeitlich ewige seyn. Dadurch nämlich, daß in der ersteren, der tellurischen, die Wesenheit und mit ihr die übrigen Substanzen, welche zur Natur Gottes gehören, für sich geweckt worden sind, wirken sie, obwohl sie die Weisheit des Geistes empfangen (§. 51, 53, 55), doch relativ excentrisch und maaßlos, und zwar nicht blos in der ersten Schöpfung, der Schöpfung der Natur, sondern auch in der zweiten, den Schöpfungen des Geistes. Hiedurch sind sie der Vergänglichkeit anheimgegeben; denn nun kann jede folgende Neuschöpfung nur als Correctiv der vorangehenden wirken, bis die späteste unter allen, die vollendete Schöpfung, die Verwirklichung des Urgeistes als Allgeistes relativ unendlicher Henaden, alle anderen sich unterwirft. In der Welt der göttlichen Subject=Subjectivität ist dagegen der Geist die ursprüngliche Entelechie, welche aus sich selbst das Seyende ponirt, nicht aber erst aus ihm geboren wird. Dadurch, daß die eine Sphäre die andere als peripherische setzt, ist zwar nothwendig auch die Zeit mitgesetzt; denn hiedurch entsteht der Kreislauf der einen um die andere. Weil aber jede das Andere, welches ihr movens ist, selbst wieder in sich trägt, so kann das dortige Leben kein blos zeitliches, also vergängliches, sondern es muß ein im Producte, welches erstrebt wird, sich erhaltendes, darin sich mit sich zusammenschließendes oder ewiges seyn (§. 43 und 82).

§. 72.

Ein solches Leben kann auch als die wahre Activirung der Elemente Gottes bezeichnet werden. Diese Elemente waren die Discretion und Continuität, was reell als Activität und Passivität, Spontaneität und Receptivität erscheint. Da, wo in Gott das lautere Schema: Subject-Object, wirkt, also in der zeitlichen Schöpfung wird die Lösung jenes Gegensatzes nur erstrebt. Daher sahen wir nicht nur in den Schöpfungen der Natursubstanzen, sondern (vergl. §. 63 und 65) selbst in den geistigen Organismen jenen Gegensatz weithin wirken, und in diesen bald die Discretion der geistigen Henaden, welche hienach im strengen Rechtsverhältnisse zu einander stehen, bald die Continuität, vermöge welcher die Liebe ohne die Gerechtigkeit wirken will, vorherrschen, oder, was das dasselbe ist, bald die Relativität, bald die Unendlichkeit der geistigen Individualitäten die Grundform des Lebens in Gott und unter sich bilden. Selbst die tellurische Staatenbildung schwankt perennirend zwischen jenen entgegengesetzten Polen, und der freie Indifferenzpunkt, worin die Individuen ebenso continuirlich für das Ganze, als discret für sich wären, folglich der Staat ihr durchaus freier Verein würde, ist dort nur wie ein Silberblick, der schnell verschwindet, und, weil die Individuen in ihrer discreten Egoität wirken, Zuständen Platz macht, in welchen Einer alle sich unterwirft. Es ist auch dieß die Folge davon, daß das Centrum außerhalb der Erdsphäre und den aus ihr geborenen Einheiten steht. Und wahrlich alles dieses reicht hin, uns vor der Beschränktheit zu bewahren, hier unten die höchste oder gar die einzige Lebensentwicklung zu setzen. Wo dagegen die peripherische Einheit selbst wieder Centrum ihres Centrums ist, da stehen die Sphären nicht mehr in dem polarischen Gegensatze der Activität und Spontaneität, sondern ursprünglich in dem freien Verhältniß der Wechselwirkung. Die geistigen Henaden, welche dieses Verhältniß als Urtypus ihrer Bestrebungen haben, — und der Urtypus der Weltsphäre bildet die Grundform auch des individuellen Lebens, das auf ihr sich entwickelt — werden daher im Seyn im Centrum des Urgeistes ihr Fürsichseyn, im Mitseyn mit anderen ihr Selbstseyn vollbringen.

§. 73.

Dürfen wir daher unseren Schlüssen vertrauen, so ist dort das wahre Leben der geschaffenen Geister auf ursprüngliche Weise. Ist aber dieß nicht ein schlechthiniger Widerspruch? Der geschaffene Geist hat nothwendig eine Naturbasis, aus welcher er sich entwickelt. Entwickelt er sich aber aus ihr, so ist er, was er ist, nicht uranfänglich, sondern vermag es nur zu werden durch relative Verneinung seines Naturseyns. Nichts desto weniger ist aber bewiesen, daß das wahre Leben des Geistes dort uranfänglich sey. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Er ist offenbar dann gelöst, wenn er nur dort uranfänglich ist, wenn aber das dortige uranfängliche Resultat eines, von dem Dortigen verschiedenen Lebensprocesses ist. Dieser Lebensproceß des Geistes muß aber, wenn er die Voraussetzung des dortigen seyn soll, selbst als Ziel das erstreben, was dort Anfang der Kreatur ist. Läßt sich daher ein solches Verhältniß zweier verschiedener Lebensentfaltungen nachweisen, so ist nicht nur jener Widerspruch gelöst, sondern auch ihr Ineinandergreifen evident. Das aber ist bereits geschehen. Denn was als uranfängliches Leben der Henaden der Doppelsphären sich uns gezeigt hat (§. 72), war das letzte Ziel, dem die Erdsphäre entgegenstrebte (§. 65). Ja dieses ist nicht blos Endresultat des ganzen Erdprocesses, sondern jeder begeisteten Henade auf ihr (§. 61).

Anm. Wer genau die Schemen der göttlichen Selbstanschauung, welche zugleich die Typen der Schöpfungen sind, in das Auge faßt, kann nicht umhin, den §. 73, welcher eine unendliche Aussicht eröffnet und die Grenzen aller bisherigen Speculation durchbricht, zuzugestehen. Denn er wird finden, daß das Schema: Subject = Object, in dem anderen Subject = Subject enthalten ist. Denn das letztere ist nicht eine leere Tautologie, dem formalen Schema A = A, wodurch nichts gedacht wird, zu vergleichen, sondern wir haben gesehen (§. 68), daß es das Schema: Subject = Object in sich schließe. Der Geist nämlich, sich von sich unterscheidend, setzt nothwendig zunächst ein Nicht = Ich, also die bloße Wesenheit; denn sonst würde das Andere, das er setzt, nicht ein Anderes, von ihm Verschiedenes seyn. Aber weil das Andere, das der Geist constituirt, doch wieder er selbst ist, sofern der Geist in der absoluten Selbstanschauung sich unterscheidend, in sich bleibt; so ist die Wesenheit nothwendig schon auf ursprüngliche Weise Reflexion, das Schema würde daher,

vollständig ausgedrückt, lauten: Subject-Objectsubject, oder Gott ist Subject als Einkehr in sich aus seiner Entäußerung, und es ist von hier aus klar, daß der zeitliche Proceß des Geistes in jene Lebensform selbst aufgenommen ist.

Vierter Abschnitt.

Das Absolute.

§. 74.

Wir haben bisher drei Existenzweisen Gottes und drei Formen des Seyns überhaupt betrachtet: 1) Gott an sich und das ewige Universum; 2) Gott und das zeitliche Universum; 3) Gott und das zeitlich ewige Universum. Von diesen drei Existenzweisen des Absoluten setzt jede die andere voraus und darum müssen sie gleich-ewig seyn. Denn so wenig das Außereinander und die Succession der göttlichen Substanzen ohne ihr Ineinander und ihr Zugleich denkbar sind, da sonst keine Einheit im Vielen wäre; eben so wenig vermag das Ineinander und Zugleich derselben ohne ihr Außer- und Nacheinander zu seyn, da sie sonst nicht wären, was Gott seyn muß, eine ewige Thätigkeit. Setzen sich aber diese beiden Welten wechselseitig voraus, so werden sie eben so vorausgesetzt von der zeitlich ewigen und setzen diese selbst wieder voraus; jenes, denn das zeitlich Ewige ist nur Resultat, dieses, denn das ewige und zeitliche Universum sind Gegensätze, die ohne eine Vermittlung nicht seyn können. Ist nun hiemit klar, daß diese Welten sich wechselseitig voraussetzen, hiemit gleich ewig sind, so erhellt auch, daß erst sie zusammen den Begriff Gottes schlechthin constituiren, und hiefür sollte man, wenn man genau sprechen will, den Ausdruck das Absolute aufbewahren. Das Absolute oder Gott schlechthin ist die geistige Einheit der drei Welten, der ewigen, der zeitlichen und der zeitlich ewigen. Dieß haben wir noch schließlich zu zeigen.

§. 75.

Gott ist vor allen Dingen — dieß liegt in jenem Ausdrucke — nie ohne ein Universum. Dieß erhellt aus unserer

ganzen Deduction. Es leuchtet aber auch schon einfach daraus hervor, daß der Geist überhaupt, also auch der göttliche, ohne ein Reales nicht seyn kann, daß Gott ewige Thätigkeit ist, welche eine Schöpfung zur Folge hat, und daß Gott nicht blos ein endlicher Geist ist, welcher die Natur außer sich hat, sondern ein unendlicher, welcher sie als bloße Potenz in sich schließt. Dieses Universum aber, ohne welches Gottes Begriff nicht gedacht werden kann, ist eben deßwegen nicht blos sein Werk, sondern seine Existenz. Nicht etwa nehmen wir den Ausdruck Schöpfung, dessen wir uns bedient haben, in dem Sinne eines Werkes, welches für das Wesen Gottes selbst zufällig wäre, sondern sie ist uns, wie wir schon bemerkt haben (§. 38), die Selbstrealisirung des göttlichen Wesens, die wir nur deßwegen mit jenem Ausdrucke bezeichnen, weil sie immerhin von Gott an sich unterscheidbar ist, und weil sie uns nicht aus einem bewußtlosen Grunde hervorgeht, damit dieser d. i. Gott erst Geist werde, sondern aus dem Geiste, damit dieser concret werde. Darum können wir nunmehr sagen: Gott κατ' ἐξοχὴν ist der Geist der Welt, die Welt κατ' ἐξοχὴν ist die Organisation Gottes, Gott aber schlechthin oder das Absolute ist der unendliche Geistesorganismus, den wir Weltall nennen. Wie nun der endliche Geistesorganismus, welcher die menschliche Persönlichkeit ist und ein Mikrokosmus genannt werden muß, die Triplicität von Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, oder, worin diese centralisirt sind, des Gehirns, Herzens und der niedern vegetativen Sinnlichkeit darstellt, so hat auch der unendliche Geistesorganismus drei verwandte Formen. Die dem Gehirne vergleichbare Stätte, das reine Universum im Universum ist jener reine ätherische Sphärencyklus, worin der Geist als solcher thront und seine ideelle Wirksamkeit als solche offenbart; die grob sinnliche, dem vegetativen Theile vergleichbare Basis ist die zeitliche, endliche Welt, in welcher der Geist nur nach langen Kämpfen aus der Gewalt der sinnlichen Natur sich emporarbeitet, und das Herz des Alls, worin die oberen, geistigen und die niederen, sinnlichen Kräfte sich begegnen, ist die zeitliche ewige Welt, die Welt der seeligen Vermählung des Himmlischen und Irdischen. Nur in dieser Idee eines in einem ewigen Kreislaufe aller seiner Glieder begriffenen, unendlichen Geistes-

organismus kann die Vernunft sich schlechthin befriedigen und das wahre Absolute, das allein diesen Namen verdient, erkennen.

Da in allem Individuellen das Ganze sich reproducirt und das absolute Ganze am schönsten hervorglänzt aus der menschlichen Persönlichkeit, so möchte die gezogene Parallele nicht ohne Wahrheit seyn. Zusammenfassend alles bereits Entwickelte, darf die Philosophie Veranschaulichungen sich erlauben, wenn diese nur nicht das Begreifen ersetzen sollen, dieses vielmehr vorausgegangen ist.

§. 76.

Fassen wir aber dieses ganze Leben Gottes ins Auge, so ist das Absolute eine Trias von Tetraden, also eine Dodekade. Dieß hat sich bisher schon ergeben; denn jede der Henaden, die in Gott geeint sind, ist eine Tetraktys, Gott selbst aber ist triadisch. Dieß zeigt sich aber auch von Seiten der Zahl als nothwendig. Die Einheit der Welten selbst kann nämlich nur triadisch wirken. Denn jene Einheit ist der Geist. Der Geist in Gott ist die Substanz der göttlichen Substanzen (§. 31), und das bewegende und herrschende Prinzip des ganzen Universums (§. 41). Der Geist aber ist durchaus triadisch; denn er ist die Einheit mit sich in der Dualität, das Entgegengesetzte also umschließt er in sich und gerade dieß ist sein Wesen, daß das Andere, welches er setzt und welches also mit ihm eine Dyade bildet, in seiner Einheit mit sich gehalten bleibt, während dieß von keiner andern Substanz gilt. Darum muß das vom Geiste geschaffene Universum in seiner Totalität, in der es die Erscheinung des Geistes selbst als der Einheit des Seyns ist, triadisch seyn; das ewige Universum ist die noch ungetrübte Einheit Gottes, das zeitliche ist das Außer- und Nacheinander der göttlichen Substanzen, welches der Geist selbst setzt, und das zeitlich ewige ist die Einheit, welche der Geist wiederherstellt. Kann aber das Universum in seiner Totalität, in der es das unmittelbare Daseyn des einheitlichen Princips, des Geistes, ist, nur in triadischer Form sich verwirklichen, so muß jedes Glied des Universums selbst tetradisch seyn. Denn während die Welt im Ganzen nur die allgemeine Existenz des Geistes ist, ist jede besondere Welt die vollständige Entfaltung aller möglichen

Formen des Seyns, die aber vierfach sind. Denn die Mitte zwischen dem Geiste und der Wesenheit kann selbst wieder nur zwiefach seyn, nämlich als Zoe und Seele, von denen jene der Wesenheit, diese dem Geiste zugewendet ist.

§. 77.

Jene allgemeine Existenz des Absoluten kann darum auch als Magnetismus ausgesprochen werden, und das Leben des Universums ist ein Totalmagnetismus. Der Magnetismus gehört allerdings der Wesenheit an (§. 52). Aber die Wesenheit selbst ist nichts als die Existenz, die unmittelbare und noch in das Sinnliche versenkte Form des Geistes, folglich muß die universelle Existenz des Absoluten der Totalmagnetismus seyn, nur mit dem Unterschiede, daß der Indifferenzpunkt des Totalmagnetismus auch in den Polen gegenwärtig ist. Diese Pole sind das zeitliche und das zeitlich ewige Universum; jenes ist der negative, dieses der positive Pol, in jenem geht aus dem Seyenden der Geist, in diesem aus dem Geiste das Seyende hervor. Der Indifferenzpunkt aber ist Gott an sich oder das ewige Universum; denn in ihm geht weder der Geist aus dem Seyenden, noch das Seyende aus dem Geiste hervor, sondern beide sind in ihm gleich ewig, sie sind in ihm zumal gesetzt, und die Gegensätze der beiden andern Universa haben also in ihm ihren Indifferenzpunkt. Aber weil in Gott an sich der Geist die Substanz der Substanzen ist; so umschließt im großen Universum der Indifferenzpunkt auch die polarischen Gegensätze als ein gleichsam neutrales, die Schärfe jeder Entzweiung milderndes Wesen voll Güte und Liebe.

Ich kenne wohl die Einwendungen, welche man gegen diesen §. erheben wird. Man wird ihn eine Uebertragung des auf einer niederen Stufe des Seyns Geltenden auf eine höhere Potenz nennen, für welche es keine Bedeutung habe. Aber scheidet nicht der Erdmagnetismus der Erde selbst, ja wieder die einzelnen Welttheile, z. B. Amerika, in entgegengesetzte Hälften, von denen die eine dem Nord-, die andere dem Südpole zu liegt, und dieß so, daß hiedurch die ganze Existenz des Geistes auf der Erde determinirt ist? Auf der nördlichen Hemisphäre der Erde entwickelt sich allein die Freiheit des Geistes, während er auf der

südlichen in die Natur mehr oder weniger versenkt und in ihr gebunden bleibt, wenigstens vom Norden her die Emanzipation empfangen muß. Hier handelt es sich von der Existenz des Geistes, nicht von seinem Wesen an sich. Weil das große Universum die Existenz des Allgeistes selbst ist; so ist es ein Magnet, welcher die Bestimmungen des Geistes, die in ihm fließend sind, fixirt darstellt. Weil es aber Existenz des Geistes ist, so greift der Indifferenzpunkt über die Pole über, ohne diese, die zu seiner Existenz nothwendig sind, darum aufzuheben. Was sich übrigens hier an der Erde im Vergleich mit dem großen Universum zeigt, das ist das Gesetz, das durch Alles hindurchgeht und das wir schon öfter bemerklich gemacht haben, daß das All wieder im Einzelnen sich reproducire. Darum existirt wieder Alles unter der Form des Magnetismus. Man denke an die beiden polarisch entgegengesetzten Hälften des menschlichen Körpers, an den Polarismus der Geschichte, deren Ende und Anfang sich entgegengesetzt sind und den Lebens- und Seelengeist zu ihrer Mitte haben!

§. 78.

Als Henade der drei Welten ist Gott die absolute, d. h. real-ideale Vernunft, die sich selbst denkt und im Sichselbstdenken das Universum schafft. Das letztere haben wir schon (§. 38) bewiesen. Daß er aber die absolute Vernunft sey, erhellt nun erst. Die absolute Vernunft ist der schlechthinige Ideal-Realismus. Das schlechthinige Ideale ist aber die ewige Welt; denn sie ist die Einheit aller Ideen, die zugleich Vermögen des Seyns sind. Das schlechthinige Reale ist das zeitliche Universum; denn es ist die Hineinbildung der Ideen in Raum und Zeit. Die zeitlich ewige Welt ist aber selbst die Existenz des Ideal-Realen als Zurückführung des Zeitlichen in die ewige, ideale Einheit. Das Absolute ist also die Vernunft des Universums nicht als bloße Neutralität des in ihr möglichen Gegensatzes von Idealität und Realität, sondern als seine ewige Hervorbringung und ebenso ewige Auflösung. Die philosophische Vernunft ist die Existenz der absoluten innerhalb des Erdseyns und darum die erste (§. 60) unter den schöpferischen Potenzen.

§. 79.

Die drei Welten, die wir kennen gelernt haben, verhalten sich auch, wie Grund, Mittel und Zweck; denn in der ersten liegen die hervorbringenden Substanzen, zu der letzten geht alles Seyn, in der mittlern liegt das Band beider. Aber auch in dieser Beziehung ist das Absolute das Ganze; es ist Grund, der zugleich Selbstzweck ist und sich mit sich selbst vermittelt. Oder es ist Seyn in sich, Hervorgang aus sich und Rückkehr in sich. Das ist allein das ewige Leben Gottes, welches, in sich selbst alles Seyn tragend, sich nur mit sich vermitteln kann.

Anm. Wie wenig hiedurch die Selbständigkeit der Kreatur aufgehoben sey, darüber vergl. §. 33, Anhang und §. 59. Wer den Begriff des Absoluten richtig faßt, muß auf die Bestimmungen unseres §. kommen. Die Philosophie hat sie auch längst erkannt, sie hat aber Gott darum noch keineswegs wahrhaft als Trias von Grund, Mittel und Zweck begriffen. Er ist dieß für uns in so lange nicht, als uns einer Seits weder der Grund ein wirklich Existirendes, noch der Zweck ein wirklich Erreichtwerdendes, anderer Seits das Mittel nicht ein in den Zweck Eingehendes, somit die zeitliche Schöpfung in das ewige Seyn sich Verklärendes ist; so lange diese Erkenntniß nicht gewonnen wird, bleibt das Zeitliche bloßes Mittel eines, selbst zwecklosen unendlichen Progresses, und die Idee des Absoluten ist nur scheinbar vorhanden.

§. 80.

Aber sind wir — diese Frage erhebt sich hier noch am Schlusse und wird uns zu einem weitern Einblick in den Begriff des Absoluten führen — nicht dadurch mit uns in einen Widerspruch gekommen, daß wir auch die zeitliche Welt als eine ewige (§. 74) Potenz in der Selbstmanifestation Gottes gesetzt haben, und kann überhaupt eine wirkiche Realisirung des Zwecks gedacht werden, da ja eine solche Realisirung die Aufhebung des blos zeitlichen Vorgangs, der doch ewiges (§. 74) Moment in Gott seyn soll, und an sich betrachtet, ewiger Stillstand wäre?

§. 81.

Die zeitliche Welt, sofern sie zur Entfaltung des Wesens Gottes gehört, ist nothwendig ewig. Aber 1) dieß Ewige in

ihr ist die Thätigkeit Gottes selbst, sie an sich und im Allgemeinen betrachtet. Darum gibt es keine Zeit, in der die Zeit entstanden wäre (§. 43). Weil aber jene an sich ewige Thätigkeit Gottes die Hineinbildung der Ideen in die Form des Außer- und Nacheinander ist, so sind die einzelnen, hiedurch entstehenden Henaden vergänglich, obwohl die Spitze der zeitlichen Schöpfung, in welcher die kreatürlichen Geister entstehen, wieder sich umwendet in das Ewige und diese Geister also unsterblich sind.

§. 82.

Diese Einkehr in das Ewige und diese Erreichung des Endzwecks der Welt ist 2) kein Stillstand, kein Tod, vielmehr das höchste Leben in Gott. Denn das Zeitliche ist selbst in diesem Ewigen und darum ist jene Welt, in welcher der Zweck sich erreicht, von uns als zeitlich ewige bezeichnet worden. Das Zeitliche ist aber im Ewigen, sobald das Princip des zeitlichen Akts sich im Akte selbst erhält. So lange der Geist sich noch nicht selbst gefunden, d. h. zur Erkenntniß derjenigen ewigen Idee Gottes gelangt ist, welche seine Persönlichkeit constituirt (§. 65), handelt er blos zeitlich; er lebt außer sich selbst, was ihn bestimmt, sind die äußern Verhältnisse, er ist darum ebenso wechselnd, wie diese, und immer ein anderer in diesem Zustande, somit von den blos seelischen Henaden nur dem Vermögen nach verschieden. Hat er aber einmal jene, seine wahre Persönlichkeit constituirende Idee, deren Actualisirung im Geiste seine wahre Versöhnung mit Gott und Gottes mit ihm ist, in sein Selbstbewußtseyn und seinen Willen erhoben; so ist alles weitere Handeln nur eine Entwicklung des in ihm gewordenen, ewigen Princips, es bleibt somit der Geist darin in der ewigen Einheit mit sich, und doch fängt das wahre Handeln jetzt erst an. Denn nun erst weiß er das ganze Universum und alle Verhältnisse, in welchen er wirkt, sich selbst wahrhaft anzuorganisiren und umgekehrt ihnen bleibend sich einzubilden; jede That ist nun eine sittliche und wahrhaft lebendige, d. i. das Seyn fördernde.

Zu den, die tiefsten Interessen des Geistes zerstörenden Irrthümern gehört daher die Lehre, daß das Höchste, die Erreichung des Zwecks der Tod sey. Hieraus folgte nothwendig die Untergrabung aller Sittlichkeit; denn niemand handelt,

wenn er nicht glaubt, den Zweck erreichen zu können. Hieraus folgt die Vernichtung der Idee Gottes selbst; denn gibt es keinen Endzweck der Evolution in Gott, so existirt lediglich nichts, als der leere Progreß ins Unendliche. Hieraus folgt endlich die Vernichtung des Glaubens an die Unsterblichkeit des Geistes; denn dieser ist dann nur ein Moment jenes Progresses, das in seinem Endzwecke nicht das Leben seiner wahren Persönlichkeit, sondern ihren leeren Untergang findet. In Wahrheit ist dieß Alles nur die Folge davon, daß der Begriff des Zwecks logisch gar nicht richtig gedacht wird und, wenn man doch von ihm spricht, dieß ein leeres Gerede ist. Der Zweck ist die Einheit des Grundes und der Vermittlung. Dieß ist sein wahrer Begriff, welcher schon enthält, daß der Grund und die Vermittlung im Zwecke nicht verschwinden, sondern daß nun erst der Grund als immanentes, sich mit sich vermittelndes Princip wirkt. Das Absolute ist die wahre Einheit jener drei Begriffe, weil es als Urgeist aus seiner Einheit heraus das Differente setzt. Es ist Entelechie.

§. 83.

Jene Einkehr in den Zweck (§. 82) kann aber 3) nie die gleichzeitige Rückkehr alles Seyns in Gott seyn. Denn sonst würde die zeitliche Schöpfung, welche doch ewig nothwendig ist (§. 81), aufhören, zu seyn. Vermöge des Gesetzes der Limitation (§. 44) muß daher beständig ein Theil des Seyenden von Gott ausgehen in das Zeitliche und ein anderer Theil desselben aus dem Zeitlichen in Gott zurückkehren.

§. 84.

Hierin aber verschlingt Gott 4) aufs schönste und wundervollste das Seyn und das Werden, das Zumal und die Succession in seiner Natur. Wir haben dieß schon früher gesehen (§. 42), nun erhellt dieß deutlicher. Denn jener Hervorgang Gottes aus sich und jener Eingang Gottes in sich (§. 85), durch welchen das Zeitliche wird und beständig sich in das Ewige verklärt, bildet nothwendig eine Stufenreihe des Werdens. Da aber dieses Werden zugleich eine Evolution der göttlichen Natur und diese an und für sich ewig ist; so muß Gott im

Werden das Seyn, in der Succession das Zumal realisiren, d. h. es müssen jene Stufen nicht blos auseinander und nacheinander hervorgehen, sondern ebenso ewig auch seyn, also sämmtlich coexistiren. Dieß vermag Gott nur dadurch zu erreichen, daß jedes Einzelne eine specifische Wiederholung des Ganzen, ein Mikrokosmus, ist und somit die Seynsstufen, während sie im Makrokosmus als allgemeine Potenzen, als die verschiedenen Weltsphären oder Völker und dergl. coexistiren, im Mikrokosmus sich individuell reproduciren. Dieß ist das große Gesetz der Einheit der Coexistenz und Succession aller Dinge im Absoluten, vermöge dessen das Absolute nun erst als das ewig Seyende, als das ewig in sich Vollendete erkannt wird. Dieses Gesetz geht durch das ganze Universum. So gab es eine Epoche auf Erden, in welcher nur der Lebensgeist auf ihr dominirte, und, von ihr aus betrachtet, wäre das göttliche Leben als ein der Zeitlichkeit unterworfenes, oder als ein solches erschienen, das zu einer gewissen Zeit nach wesentlichen Formen seines Seyns hin noch nicht wirklich war; allein da die Planeten ihrer Totalität nach die Coexistenz der Stadien der Rückkehr in das ideelle Centrum sind, so war ohne Zweifel (§. 48) zu gleicher Zeit, als auf der Erde erst der Lebensgeist zur Entwicklung gekommen war, auf einem anderen Planeten der Seelengeist, auf einem dritten der Geist als Geist die dominirende Potenz. So durchläuft hinwiederum auf der Erde selbst das einzelne Individuum successive die Altersstufen, welche im großen Ganzen als die Zustände der verschiedenen Völker coexistiren, und die Menschheit ist das auseinandergelegte menschliche Individuum, oder sie ist, was der Einzelne erst wird (§. 61). Vermöchten wir das All zu überblicken, so würde es uns ohne Zweifel noch in großartigeren Combinationen jene Verschlingung des Seyns und Werdens darstellen.

Zweiter Theil.

Geschichtliche Entwicklung der speculativen Idee Gottes.

---

§. 85.

Aufgabe des zweiten Theils.

Haben wir im Bisherigen die Idee des Absoluten theoretisch zu entwickeln versucht, so bleibt uns noch übrig, die Geschichte ihrer Entfaltung in den verschiedenen, uns vorangegangenen Systemen darzustellen. Hiezu bestimmt uns vor Allem das, daß wie in allen wissenschaftlichen Gebieten, so insbesondere in dem der Philosophie die Ueberzeugung des Einzelnen das Endergebniß aller früheren Forschungen seyn muß, und daß darum umgekehrt das beste Zeugniß ihrer Wahrheit, soweit diese überhaupt für eine bestimmte Zeit erkennbar ist, eben ihre Begründung durch die Entwicklung der vorangehenden Systeme ist. Die Geschichte ist eine mächtige Potenz. Eine inadäquate Form um die andere wirft sie in ihren Tiegel, um sie zu läutern, eine Einseitigkeit um die andere läßt sie sich zerreiben an dem polarischen Gegensatz, welchen sie ihr sogleich zur Seite stellt, und nimmer ruht sie, bis die Idee die universellste und adäquateste Form, die überhaupt einem Zeitalter zu erreichen möglich ist, gewonnen hat. Darum ist auch die Kraft der Wahrheit, mit welcher die Geschichte spricht, eine unwiderstehliche. In die Deductionen eines einzelnen Systems kann man, auch wenn man die Fehl-

schlüsse desselben im Einzelnen nachzuweisen nicht im Stande ist, Mißtrauen setzen. Steuert aber die Geschichte selbst dem Ziele zu, welches das Resultat eines Systemes ist, dann kann dieses Resultat nicht mehr als eine blos subjective Ueberzeugung betrachtet werden, sondern dann gewinnt sie den Werth eines, über die Subjectivität Hinausragenden, eines Uebermächtigen, welchem eine durch die Subjectivität nicht bedingte, vielmehr diese selbst bestimmende und bildende Kraft zukommt.

Aber ist denn — könnte man hier einwenden — die Geschichte in ihrem perennirenden Progreß nicht vielmehr ein Beweis, daß alle philosophischen Systeme der Idee inadäquat, einseitig und schief sind? Kann also irgend ein System sich als das Facit der Geschichte, als die universelle Form, als den allgemeinen Brennpunkt betrachten, dessen bloße Radien die vorangehenden Systeme seyn sollen? Dieß zu behaupten wäre ein Widersinn, es hieße die vorangehende Geschichte durchaus zu etwas blos Relativem depotenziren und die eigene Lehre ausschließlich auf den Thron des Absoluten erheben. Es ist in der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden zwischen formell und zwischen materiell inadäquaten Systemen. Es giebt in der Geschichte allerdings viele materiell inadäquate Systeme, d. h. solche, die ihrem Inhalte nach einseitig sind, die blos eine besondere, darum antithetische und sogleich den Gegensatz hervorrufende Bestimmung des Princips zum Princip selbst erheben. Es muß aber auch solche Systeme geben, die wesentlich blos formell inadäquat sind, d. h. das Princip selbst als Inbegriff seiner Grundbestimmungen darstellen, daher nicht antithetisch, sondern synthetisch sind und jenseits derjenigen Gegensätze stehen, in welchen die materiell inadäquaten Systeme gebannt sind. Ich sage, es muß solche Systeme geben; denn sonst gäbe es keine Wahrheit, sie käme nie zur Existenz und der Geist wäre nicht, was er ist, er wäre nicht des Unendlichen, also des Ganzen der Wahrheit fähig. Weil der Geist Theil hat an dem Unendlichen (§. 58), so ist die ganze Wahrheit das Element, in welchem er ursprünglich lebt. Darum ruht sie als das Heilige in dem allertiefsten Grunde eines jeden geschaffenen Geistes, sie wird die principielle Anschauung derjenigen Systeme, welche die Antithesen des abgezogenen Denkens entweder noch gar nicht kennen oder auf bewußte Weise in die

Synthesis erhoben haben, ja sie erscheint selbst im Hintergrunde der materiell inadäquaten Systeme, sie blickt sogar vielfach durch diese hindurch und droht jeden Augenblick, die enge Form zu durchbrechen, in welche jene Systeme sich verrannt haben. Eben dieß ist die eigene Kritik, welche diese Systeme über sich ausüben, eben darum ist auch der Unterschied, den wir statuirt haben, zwischen materiell und formell inadäquaten Systemen, von jener Seite betrachtet, ein blos relativer, obgleich damit die Differenz zwischen demjenigen, was ein System wirklich als Princip statuirt, und demjenigen, was im Grunde desselben wirkt, nicht aufgehoben ist. Wenn wir nun aber hienach berechtigt sind, zu unterscheiden zwischen jenen beiden Arten von Philosophemen, so liegt es in der Natur der Sache, daß, da jedes Volk oder jede Epoche der Weltgeschichte ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, dessen geistiges Leben, einem Kreislaufe ähnlich, in sich selbst verläuft, die ganze Wahrheit am Anfange und am Schlusse der Philosophie jenes Volkes oder jener Epoche erscheint, in die Mitte zwischen beide Endpunkte aber die Reihe der relativen oder materiell inadäquaten Systeme fällt. Neigt sich daher eine Epoche der Philosophie, wie dieß allen Anzeichen zufolge in unseren Tagen anzunehmen ist, ihrem Ende zu, so wird die wahre Auffassung der Geschichte auch zu der Ahnung des universellen Systems führen, und diese Hoffnung ist, weit entfernt, eine Anmaßung zu seyn, vielmehr mit der Anerkennung von der ewigen Gegenwart der ganzen Wahrheit nach ihren grundwesentlichen Beziehungen theils in der principiellen Anschauung der blos formal inadäquaten Systeme, theils im Grunde der materiell relativen, sowie mit dem Bewußtseyn verbunden, daß auch die jetzt schaubare Fülle der Idee einer reineren Form fähig sey, als diejenige ist, zu welcher die Philosophie unseres Weltalters sich erheben kann.

Soll nun aber die Geschichte der Philosophie zur Erkenntniß des wahren Systems führen, soll sie diese ewige, absolute Bedeutung, die ihr in Wirklichkeit zukommt, für uns haben, so muß die Systembildung bei uns Hand in Hand mit der Geschichtsbetrachtung gehen. Dieß ist ein wesentliches Erforderniß, das wir genau ins Auge fassen müssen.

Ich spreche hier nicht von dem Zustande, in welchem der

Historiker sich befinden muß, wenn er die Geschichte der Philosophie, sey es nun ihrer im Ganzen oder einer ihrer Disciplinen und Probleme, schreibt, sondern von dem subjectiven Bildungsprocesse des wahren Historikers, durch den er sich zu jener That befähigt und der hiemit ihr selbst der Natur der Sache nach vorangehen muß.

Die wahre Geschichtsschreibung selbst hat die doppelte Aufgabe, theils rein objectiv zu Werke zu gehen, nichts Fremdartiges den geschichtlichen Systemen unterzulegen oder wesentliche Elemente derselben zu ignoriren, theils den Entwicklungsgang der Einen Philosophie in allen diesen Systemen zu verfolgen, damit die universelle Wahrheit, zu welcher als ihrem Ziele jene Entwicklung hinstrebt, hindurchleuchten zu lassen. Das Letztere ist das constructive, das erstere das analytische Element der wahren Methode der Geschichtschreibung. Da, wo das analytische Element die ganze Methode ausmacht, bekommen wir nur ein Aggregat einzelner Systeme, deren Charakter etwa, ganz gemäß diesem Standpunkte der Atomistik, aus der beliebten Eigenthümlichkeit der Urheber jener Systeme abgeleitet wird. Da hingegen, wo das constructive Element ohne die Analyse dominirt, ist die bezeichnete Gefahr vorhanden, daß den Systemen fremdartige Ideen untergelegt und wirkliche Lehren derselben umgangen werden. Der wirkliche Geist der Geschichte leuchtet nur hervor, wenn Treue der Darstellung mit dem Ueberblick, Analysis und Genesis der Explication, Detailkenntniß und Construction, so viel es dem Einzelnen irgend möglich ist, verbunden werden. Das eine dieser scheinbar entgegengesetzten, in Wahrheit aber sich wechselseitig voraussetzenden Elemente der wahren Methode gibt das Wirkliche, das andere führt zur Erkenntniß seines Geistes, jenes zeigt die Factoren, dieses das Product derselben, das aber zugleich die organisirende Seele des Ganzen ist.

Soll nun der Historiker also das Endresultat des geschichtlichen Entwicklungsganges kennen, so muß er in dem Momente, in welchem er an die Geschichtsschreibung selbst geht, ein, wenigstens nach seinen Grundbestimmungen fertiges System haben. Denn was ist jenes Endresultat anderes, als eben ein solches System? Der wahre subjective Bildungsproceß des Historikers dagegen, durch welchen er zu jener Geschichts-

schreibung befähigt wird, ist umgekehrt, daß er in und mit der Geschichtsforschung sein System erst sich zu bilden sucht. Hierin besteht die wahre Geschichtsforschung. Der Historiker muß sich — sagen wir — während der Geschichtsforschung wirklich ein System zu bilden suchen. Denn, wie könnte er jenen, die Geschichte bildenden Geist, die in ihr waltende Vernunft, die nur Eine und selbst an sich System ist und deren Evolution die geschichtlichen Philosopheme sind, verstehen, ohne einen combinatorischen, systematisirenden Geist? Ja auch die einzelnen Systeme selbst werden einem Solchen unbegriffen bleiben. Wird nur vom Verwandten das Verwandte verstanden, so versteht auch nur ein, der philosophischen Combination fähiger Geist den Philosophen. Umgekehrt ist das System, das ich mit zur Geschichtsforschung hinzubringe, schon ein fertiges, was in der Regel nur dann der Fall seyn wird, wenn ich irgend ein geltendes System der Zeit recipire, dann ist mit der Möglichkeit, daß dieses System ein nur relatives sey, auch die Gefahr gegeben, daß ich nicht das Ganze der in der Reihe der geschichtlichen Systeme auseinandergelegten Wahrheit, sondern nur einzelne Partien der Geschichte verstehe, die anderen dagegen mir unverstanden bleiben oder ich als philosophischen Kern etwas anderes in ihnen finde, als was ihr wirklicher Gehalt ist. Zudem haben wohl die Urheber jener Systeme, deren eines für mich in dem bezeichneten Falle ein fertiges, vorausgesetztes ist, geleistet, was sie konnten, aber der Buchstabendienst, mit dem ich ihnen dienen würde, wäre kein günstiges Prognostikon für meine Befähigung, in die geistige Tiefe hinabzusteigen, in welcher die geschichtlichen Systeme selbst ursprünglich geschaffen worden sind. Darum haben wir gleich am Anfange unseres zweiten Theils die wahre und freie philosophische Ueberzeugung selbst als Endergebniß aller vorangehenden Forschungen bezeichnet, und verlangen von Jedem, daß er, um zum ewigen Wissen zu gelangen, sich des Wissens der Zeit so viel als möglich entäußere, daß er durch die Geschichte sich von der Auctorität eines herrschenden Systems emancipiren lasse. Stimmt dennoch das Endergebniß seiner Forschungen mit einem herrschenden Systeme zusammen, dann ist dieß ein Beweis entweder von der für ein Zeitalter absoluten Form, in welcher jenes System die Wahrheit darstellt, oder von der subjectiven Unfähigkeit

des Forschenden zur philosophischen Combination, bei der dann freilich die Befähigung zur Geschichtsschreibung fehlt, aber immerhin der Glaube an ein geltendes System in Folge jenes Verhaltens der möglichst freie wird. Fassen wir daher jene beiden Forderungen, die wir bisher als Elemente des subjectiven Bildungsprocesses des wahren Historikers aufgestellt haben, zusammen, so besteht dieser in dem Wechselspiele der freien Hingabe an die Geschichte und der Rückkehr in sich, der Entäußerung des Geistes an das Thatsächliche und der Theoriebildung, oder, wie wir dieß mit Einem Worte bezeichnet haben, in der Systembildung in und mit der Geschichte. Beides sind keine disparaten Forderungen. Sie sind gleich möglich, wenn wir nur ein philosophisches Talent in demjenigen voraussetzen dürfen, der an die Erforschung der Geschichte der Philosophie geht. Ein solches Talent wird befähigt seyn, in die Systeme denkend sich hinein zu versetzen, es wird aber auch die hiedurch geweckte speculative Anschauung in und mit der Geschichte fortbilden und sie mehr oder weniger zur Erkenntniß des Ganzen der Wahrheit erheben können. Daß aber Derjenige, welcher zur philosophischen Geschichtsschreibung sich befähigen will, jenes Talent mitbringe, ist eine Forderung, die sich wohl von selbst versteht.

Wenn der Geschichtsforscher und Geschichtsschreiber die bezeichnete Methode befolgen, so werden sie namentlich erkennen, wie jene wahre und volle Idee Gottes, welche wir bisher dargestellt haben, durch die Systeme hindurch immer bestimmter sich entfaltet, dann aber werden sie auch vor jener einseitigen und unhistorischen Auffassung dieser Idee, wie sie sich in Hegels Geschichte der Philosophie findet, bewahrt bleiben. So groß die Verdienste Hegels auch um die Geschichte der Philosophie sind, die als ein continuirlich sich entwickelndes Ganzes erst durch ihn recht zum Bewußtseyn gebracht worden ist, so unhistorisch ist seine Darstellung der Theologie der geschichtlichen Systeme, die er beinahe durchgängig in Pantheismen verwandelt, indem er die in einem entgegengesetzten Sinne lautenden Stellen derselben entweder ganz übergeht oder sie auf eine höchst gezwungene Weise in seinem Sinne deutet und hiebei den Grundsatz befolgt, den er zwar nur gelegentlich bei der Darstellung des Thales ausspricht (B. I., S. 209), der sich aber in seiner ganzen

Geschichte nur zu sehr geltend gemacht hat, daß, wenn ein Philosoph noch außer den Begriffsbestimmungen, die er gebe, an Gott glaube, dieß uns in einer Geschichte der Philosophie, in der es sich nicht von Annehmen, Glauben handle, nichts angehe. Welch' ein alle Geschichte vernichtender Grundsatz — müssen wir hier sagen — ist dieß! Kann denn nicht ein Philosoph auch den Glauben in sein System aufnehmen? Hat nicht Jakobi dem abstracten, nihilistischen Wissen als ergänzende Potenz den Glauben als solchen zur Seite gesetzt und bildet nicht eben deßwegen seine Theorie ein so integrirendes Glied der neueren Philosophie, daß auch Hegel nicht umhin kann, ihm wenigstens eine bedeutende Stelle in der Geschichte derselben anzuweisen? Und muß denn der Glaube an Gott nothwendig bloßer Glaube, bloßes Annehmen seyn und bleiben, kann er nicht auch philosophische, begründete Ueberzeugung werden? Selbst aber, wenn je im Hintergrunde eines Systems der Glaube an Gott als verborgen sich zeigen sollte, so wäre das gerade ein charakteristisches Zeichen seines begrifflichen Unvollendetseyns, was eine objective Geschichte recht geflissentlich hervorheben müßte. Wir würden dieß nicht berühren, wenn nicht bei der großen Macht, welche gegenwärtig die Hegelsche Philosophie über die Geister ausübt, die unhistorische, alle Philosopheme mit ganz geringer Ausnahme in Pantheismen verwandelnde Darstellung derselben bei Solchen, welche nicht selbst die Quellen studiren, ein ungemeines Vorurtheil für den Pantheismus als alleiniges, speculatives System wecken müßte und, wie wir nur allzusehr bemerken müssen, geweckt hätte.

Anm. Die in unserem §. enthaltene Unterscheidung zwischen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung, oder zwischen der letzteren und dem subjectiven Bildungsproceß des Historikers dürfte geeignet seyn, den alten Streit zu schlichten, der darüber geführt worden ist, ob ein Geschichtsschreiber ohne oder mit einem Systeme an sein Werk gehen solle. Die einen finden mit Recht in einem vorausgesetzten Systeme ein Hinderniß der Unbefangenheit in Auffassung der Geschichte, die andern umgekehrt sehen mit gleichem Rechte in der Erkenntniß der Philosophie als eines systematischen Ganzen die Bedingung der tieferen Erforschung des Geistes und Entwicklungsganges ihrer Geschichte; beide fehlen darin, daß sie nicht die angegebene Unterscheidung machen. Um wahrer Historiker zu werden, muß ich, selbst wenn ich für ein System schon eingenommen

wäre, mich vorerst frei und objectiv zu ihm zu verhalten suchen, ich muß meinen Geist so viel als möglich zu einer tabula rasa machen und, blos begabt mit der philosophischen Receptivität, die dem Talente an sich zukommt, die Reihe der philosophischen Systeme, welche die Geschichte darstellt, in mich aufnehmen, aber dieß so, daß ich zugleich das Ziel, zu dem sie hinstreben, rein von ihnen aus zu erkennen strebe. Insofern haben die Ersteren Recht, wenn sie verlangen, daß man ohne System an die Geschichte gehen soll; sie haben völlig Recht, wenn sie hierunter die Geschichtsforschung verstehen. Aber jenes Ziel, zu dem die Systeme hinstreben, ist selbst System, ist die ganze Wahrheit als eine einige. Die Geschichtsforschung ist daher nur mit Erkenntniß dieses Systems vollendet; erst mit dieser Erkenntniß stellt sich dem Geiste die Geschichte in ihrem organischen Zusammenhange dar und nun erst ist sie berufen, Geschichtsschreibung zu werden. — Ich habe diese Gedanken schon in einer Abhandlung über die Philosophie der Griechen, welche in den Jahrbüchern der Gegenwart 1844, S. 705 ff. erschienen ist, zum Theil im Gegensatz zu Dr. Zellers Geschichte der griechischen Philosophie entwickelt, und letzterer hat nicht ermangelt, in einem, ziemlich leichthin geschriebenen Aufsatze in derselben Zeitschrift, S. 818 ff., sogleich mir zu antworten. Er nennt meine Forderung der Systembildung in und mit der Geschichte einen unmittelbaren Widerspruch. Er hätte aber es sich ersparen können, dieß auszuführen, wenn er sich die Mühe genommen hätte, das genau anzusehen, was ich S. 709 meiner Abhandlung sage. Denn hier habe ich ausdrücklich gesagt, daß ich von dem subjectiven Bildungsprocesse des wahren Historikers spreche; ich habe mit diesen Worten meinen dortigen Abschnitt eingeleitet und sie absichtlich unterstrichen. Daß aber jener Bildungsproceß nicht mit einem vorausgesetzten, fertigen System beginnen, vielmehr zu einem solchen erst führen müsse, ist noch immer meine Behauptung, in der nur in Folge der gerügten Nichtunterscheidung des Bildungsprocesses des Historikers, die nicht von einem fertigen Systeme ausgehen darf, und der Geschichtschreibung selbst, welche den Abschluß jenes Processes, also auch den des Systems nach seinen Grundbeziehungen voraussetzt, ein Widerspruch zu entdecken ist. — Ich halte die angegebene Forderung für durchaus wesentlich. Die Philosophie unseres Weltalters geht ihrem Abschlusse entgegen. Man hat schon in vielfacher Beziehung erkannt, daß unser Zeitalter jenem Zeitpunkte ähnlich ist, in welchem das Lebensprincip der alten Welt in das, sich im Grunde des Geisterreiches vorbildende Princip der neuen Welt sich zu erheben strebte. In einem solchen Zeitpunkte sind die Systeme, welche sich frisch und unbefangen auf ein besonderes Princip erbaut haben, vorüber, der Geist strebt nach der verborgenen, universellen Idee, es beginnt das Studium der Geschichte der Philosophie in einem ganz anderen Sinne, als früher, nämlich mit dem Streben, die besonderen Principien in die universelle Form zu erheben. Einen solchen tieferen Sinn, diese Bedeutung eines — ich möchte sagen — Ewigen hat in einer solchen, nicht mehr naiv und frisch von sich weg producirenden, sondern

combinatorischen Zeit das Studium der Geschichte, und darum ist dieses gerade in unseren Tagen aufs neue erwacht, erwacht in jenem tieferen Sinne des Worts. Man will jetzt, wenn ich unsere Zeit recht verstehe, in und mit der Geschichte philosophiren, man will das Universum nicht mehr mit dem Auge eines der relativen Systeme, die, sich wechselseitig bekämpfend, an uns vorübergegangen sind, sondern mit dem Auge des Ganzen selbst erkennen und betrachten. Diese ewige Bedeutung des Geschichtsstudiums, das nun Hand in Hand mit dem Systematisiren selbst geht, wird aber gänzlich verkannt, wenn man annoch glaubt, mit einem jener fertigen Systeme an dasselbe gehen zu dürfen. Was soll es da heißen, wenn z. B. auch Zeller, freilich ganz entsprechend seinem Standpunkte, die tieferen eingreifenden Lehren der Pythagoreer von Gott, die in Phil. d. Mund. Op. 33 und in anderen Stellen in entschieden didactischem Tone vorgetragen sind, mit den Worten abfertigt, daß dieß nur populäre, keine philosophischen Sätze seyen! Dieß und Aehnliches ist nichts, als die Folge der Befangenheit in einem besonderen Princip, derselben Befangenheit, die man Hegel'n noch zu gut halten kann, von der aber gerade die Geschichte jeden Anderen befreien sollte.

§. 86.

Umfang des zweiten Theils.

Gehen wir nun zur Geschichte selbst, so müssen wir zum Voraus bemerken, daß es uns nur um die Geschichte der speculativen Idee Gottes zu thun ist. Wir müssen dieß genau ins Auge fassen, um nicht ins Grenzenlose uns zu verirren. Wir wollen nicht eine Geschichte der Philosophie geben, sondern nur eine solche der Idee Gottes. Wie wir daher in unserem theoretischen Theile in die Logik und Realphilosophie nur in so weit eingegangen sind, als dieß nöthig war, um die Idee Gottes zu beleuchten; so bleiben sie auch von unserem historischen Theile ausgeschlossen, ja hier werden und dürfen wir unser Gebiet um so mehr begrenzen, als es der wahren Geschichte in ihren Ueberlieferungen nie um das Detail, das durch die fortschreitende Empirie täglich sich ändern kann, sondern um den Geist des Ganzen zu thun ist. Wir wollen aber ferner die Geschichte der speculativen Idee Gottes geben. Ausgeschlossen bleiben daher die religiösen Vorstellungen von Gott, welche immer auf eine übernatürliche Offenbarung sich gründen, während die Philosophie aus dem immanenten Princip des Wissens sie ableitet; selbst jene halben Anfänge von Philosophie, wie sie im Orient sich

zeigen, können wir nicht berücksichtigen, weil sie noch mit der Religion in unmittelbarer Einheit stehen. Aus diesem Grunde können wir nur die Geschichte der Idee Gottes in der griechischen und germanischen Philosophie darstellen, und selbst die Philosophie des Mittelalters bleibt außerhalb unseres Gesichtskreises, theils weil sie namentlich in ihrer Gotteslehre nur ein Nachklang der griechischen ist, theils weil auch sie von der Einheit mit der Religion nicht völlig sich losgetrennt hat.

§. 87.

Charakter der griechischen und germanischen Philosophie.

In Griechenland konnte allein die Philosophie beginnen. Nur in ihm hat der Geist angefangen, die letzte Form des natürlichen Lebens, die seelische, in die geistige zu verklären (§. 64). Aus dieser seiner eigenthümlichen Lebensform bestimmt sich aber auch das Verhältniß der griechischen Philosophie zur germanischen. Der griechische Geist ist der psychische, der germanische ist der Geist als Geist (§. 65). Das Seelenleben ist aber selbst nichts anderes, als ein Streben von der Einheit mit der Natur in das Innere, die Tiefe des geistigen Centrums zurück (§. 64), welches ebendeßwegen sich von der Einheit mit der Natur losreißen und dualistisch werden muß. Gott muß daher hier ursprünglich noch als Natursubstanz begriffen werden, aber nur um sofort als Geist bestimmt zu werden, aber als Geist, der das Sinnliche als seinen Gegensatz hat und in dieser Antithese befangen bleibt. Umgekehrt, wenn der Geist auf primitive Weise, vermöge der ursprünglichen Form seiner Selbstanschauung naturfrei ist, so muß Gott ursprünglich schon als Geist erkannt werden und die Aufgabe seyn, aus ihm die Natur, das Endliche, überhaupt den Gegensatz als Form seines Selbstbewußtseyns abzuleiten. Jenes ist die Gotteslehre der griechischen, dieses die der germanischen Philosophie. Beide greifen in einander und bilden Ein Ganzes. Der philosophische Geist der Griechen geht von dem Endlichen, Sinnlichen, das sein Ausgangspunkt ist, in das Innere; der der Germanen strebt vom Centrum des Geistes wieder zurück in das Endliche und sucht von jenem aus dieses zu begreifen. Beide, jener Eingang des Geistes in sich und dieser Ausgang desselben

aus sich sind polarische Gegensätze, die aber nur in ihrer Einheit das ganze Leben des philosophischen Genius bilden. Darum ist das Endergebniß der griechischen Philosophie ein dualistisches; umgekehrt ist gerade die Auflösung alles Dualismus und zwar in und durch die Idee des göttlichen Geistes die ursprüngliche Aufgabe, welche die germanische Philosophie sich stellt und welche sie bis in ihre letzten Stadien vor Augen hat. Die germanische Philosophie fängt also, obwohl durch viele Jahrhunderte getrennt von der griechischen, doch gerade da an, wo diese geendet hat, und wir können sagen, daß die griechische Philosophie gleichsam keine andere Function hatte, als der germanischen das Problem zu stellen oder diejenige Antithese hervorzubringen, welche die germanische zu lösen hatte. So sehr zeigt es sich, daß der philosophische Genius der Menschheit ein Continuum ist und die Philosophie ein Ganzes bildet. Obgleich aber die Gotteslehre der Griechen und die der Germanen zusammenhängen, so sind sie doch nach dem Bisherigen unterschieden, und diesen Unterschied können wir kurz so ausdrücken: Gott wird von den Griechen auch in ihren höchsten Philosophemen doch nur als endlicher Geist erkannt, unendlicher Geist ist er erst für das philosophische Bewußtseyn der Germanen. Denn, obgleich die Griechen die Idee Gottes durch die Transcendenz, in der sie Gott dachten, erst in ihrer Wahrheit zu begreifen glaubten, so war dieß doch gerade das Endliche in jener Idee. Endlich ist der göttliche Geist gedacht, so lange er das reale Seyn, den Complex des Sinnlichen und Gegensätzlichen als etwas ihm schlechthin Fremdes außer sich hat; unendlich erst dann, wenn er die in seiner Geistigkeit Alles, selbst den Gegensatz umschließende, somit absolut freie Einheit ist.

Wir können daher nicht damit einverstanden seyn, wenn man behauptet, daß in der griechischen Philosophie der Bruch zwischen Subject und Object, Geist und Natur noch nicht eingetreten sey, das Denken mit seinem Gegenstande, der Geist mit der Natur noch in unmittelbarer Einheit stehe (Zeller die Philosophie der Griechen, 1r Thl., S. 17, Hegel Gesch. der Phil. I., S. 120). Denn hiemit müßte nicht nur, wie Zeller S. 20 anerkennt, die gesammte nacharistotelische Philosophie, also nahezu die Hälfte der griechischen Systeme, aus dem Gebiete dessen,

was eigentlich griechische Philosophie ist, ausgeschlossen werden; sondern selbst auf die Lehre des Anaxagoras und Aristoteles, welche den Geist in seiner Trennung von der Natur, ja im Gegensatz zu ihr gefaßt haben, paßt jene Definition nicht. Der griechische Geist steht in der Mitte zwischen dem orientalischen und germanischen. Jener ist der noch ganz natürliche und auf ihn paßt die Definition Zellers, daß er noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur stehe, der germanische oder moderne dagegen ist der Geist als Geist. Der griechische Geist ist die lebendige Vermittlung beider, und sein Wesen ist daher nicht etwas Ruhendes, sondern Reflexibilität aus der Natur, ein Wesen, das sich nur als lebendige That, als Fortschritt vom Naturprincip zur geistigen Subjectivität aussprechen konnte. Darum hat er drei Stadien. Sein Ausgangspunkt ist noch die orientalische Einheit mit der Natur; sein mittleres Stadium ist die Verklärung der Natur in den Geist, worin der Geist zwar für sich hervortritt, aber so, daß die Natur zum Organe des Geistes beseelt wird, und in dieses Stadium fällt das eigentliche, öffentliche Leben der Griechen, ihre Religion, ihr Staat und ihre Kunst; das dritte Stadium ist die freie Emancipation des Geistes von der Natursubstanz, und in dieses Stadium gehört vornehmlich die Philosophie, welche, obwohl gleichfalls von jener Einheit mit der Natur ausgehend, doch schon in ihren ersten Entwicklungsformen jenen Bruch begonnen und später ihn immer tiefer vollzogen hat. So nur begreift sich, was bei einer einseitigen Auffassung des griechischen Geistes unmöglich ist, die ganze griechische Philosophie als ein nothwendiges Product des letzteren, als ein Gewächs seines immanenten Wesens.

Dieß führt uns aber zugleich auf das, in die Geschichte der Philosophie tief eingreifende Verhältniß der Philosophie zur positiven Religion, welche jene vorfindet. Weil, wie wir bereits gesehen haben (s. die Vorrede), die Philosophie überhaupt dann entsteht, wenn die positiven Dogmen nicht mehr befriedigen, so hat die Philosophie einen gegen das Positive antithetischen Charakter und dieser kann sogar zur Antithese gegen die Religion an sich da führen, wo das Denken den Culminationspunkt der Abstraction erreicht. Da aber (s. die Einleitung

zum 1. Thl.) das Wissen zu seiner ewigen Basis dasselbe Urgefühl hat, aus welchem die Religion entspringt, so kann die innerste Tendenz desselben selbst nur religiös und sein Ziel nur das seyn, das religiöse Bewußtseyn zu einer neuen, tieferen Form zu läutern. Dieses Verhältniß beider zu einander begegnet uns in der Geschichte der griechischen und germanischen Philosophie. Jene hatte zu ihrer Voraussetzung eine Religion, welche zwar in ihrem höchsten Gott und seinem Göttergeschlechte wesentlich geistige Potenzen anschaute und diese als resultirend aus den Naturmächten und als höhere, sie besiegende Principien vorstellte, worin immerhin das Wesen des griechischen Geistes als der Reflexibilität in sich aus der Natursubstanz sich aussprach; dennoch aber brachte die griechische Religion es zu keiner vollen Trennung des Geistes von der Natur, sie war eine plastisch schöne Religion, die Natur war ihr ein beseeltes Organ des Geistes, ihre geistigen Götter hatten noch eine Naturbedeutung und das Leben derselben war neben sittlicher That, Staatenbildung und Pflege des Geistigen in Kunst und Wissenschaft, heiterer Naturgenuß in unbefangener Lust. Hiegegen polemisirten die Philosophen und diese Antithese ging fort bis zu dem Extreme des Dualismus zwischen Geist und Natur, Idealem und Realem. Das tiefere, ernstere Streben der Philosophie war aber hierin nicht irreligiös, vielmehr war es Anticipation eines neuen, religiösen Bewußtseyns, wie es sich namentlich am Schlusse der griechischen Philosophie herausgestellt hat. Fand somit die griechische Philosophie eine monistische Form des religiösen Bewußtseyns in schöner, plastischer Einheit des Geistes und der Natur vor und führte sie diese hinüber in eine dualistische, so war es umgekehrt gerade diese dualistische Form des religiösen Bewußtseyns, wie es sich besonders im Mittelalter als Ascese, als Gegensatz von Staat und Kirche, als Mönchsleben u. dergl. ausbildete, was die germanische Philosophie zum Ausgangspunkt hatte und wogegen sie von Anfang an das Streben zeigte, zum Monismus des religiösen Bewußtseyns, aber dem nun durch und durch geistigen, zurückzukehren oder vielmehr ihn aus sich zu gebären. Daher kommt es, daß die erste deutsch-philosophische Gotteslehre, die Böhme's, sogleich mit dem Coutrarium in Gott sich beschäftigte und sein Begreifen aus Gott ihr Hauptproblem wurde.

Der Anfang der eigentlichen d. h. urschöpferischen deutschen Philosophie fällt darum auch in die Zeit der Reformation, deren Grundrichtung ebenfalls der Gegensatz zu dem religiösen Dualismus des Mittelalters nach einer Seite hin gewesen ist. So wenig deßwegen das Wesen des griechischen Geistes blos aus dem mittleren Stadium, das er durchlaufen hat, also blos aus seiner Religion begriffen und er darum als ein, in der Naturbasis beruhendar bezeichnet werden darf, ebenso wenig darf das Wesen des germanischen blos aus der Religionsform, die er vorfand, abstrahirt werden. Der germanische Geist hat die antithetische Form des geistigen Gottesbewußtseyns nur als eines seiner Entwicklungsstadien, aber in der Intensität seiner Kraft depotenzirt er dieses Stadium zu einer bloßen Voraussetzung seiner selbst, um die synthetische Form des geistigen Gottesbewußtseyns (§. 65) im Reiche des Idealen hervorzubringen, und nur eine Gotteslehre, welche Gott als unendlichen Geist in der absoluten Unterscheidung seiner von sich begreift, wird darum die Vollendung seiner Speculationen seyn.

Erster Abschnitt.

Die speculative Gotteslehre der Griechen.

Die Perioden der griechischen Philosophie.

§. 88.

Die speculative Gotteslehre der Griechen hat, wie überhaupt ihre Philosophie, drei Perioden durchlaufen. In der ersten Periode, deren Anfang Thales, deren negativer Schluß die Sophistik war, war es und konnte es dem griechischen Geiste nur darum zu thun seyn, das Princip der Philosophie zu entdecken; denn mit diesem fängt jede Philosophie an. In der zweiten Periode, deren Anfang Sokrates, deren negativer Abschluß der Skepticismus war, mußte es sich darum handeln, jenes Princip

durch das Reale durchzuführen. Jene erste Periode der speculativen Gotteslehre der Griechen können wir daher die der principiellen, diese zweite die der constructiven Gotteslehre nennen, sofern diese sich bestrebte, von der Idee Gottes aus das ganze Universum zu begreifen und jene in dem Complex alles Seyns, sey es nun analytisch oder synthetisch, zu erkennen. Keine von beiden hatte aber darum Gott als Geist in sich selbst auf immanente, dialektische Weise begriffen. Blos das, daß Gott Geist sey, war das Resultat der ersten Periode, und blos, wie Gott als Geist im Universum, also teleologisch und dergl. sich offenbare, war die weitere Zugabe, welche die zweite Periode zu den Resultaten der ersten hinzufügte. Die dialectische Erkenntniß des absoluten Geistes, also die Erkenntniß, wie er in sich als Ureinheit auf ewige Weise die Quadruplicität von Wesenheit, Leben, Seele, Geist und dieß in letzter, aber allein substantieller Potenz sey, war die Arbeit des gereiften Geistes in der dritten Periode, der des Neuplatonismus, eine Arbeit übrigens, die von selbst die Ableitung des Realen aus Gott in sich schloß, also die Resultate der ersten und zweiten Periode umfaßte.

Diese Eintheilung hat dieselben Perioden, wie die allgemeine Geschichte der griechischen Philosophie. Nur müssen jene Perioden, von dem Gesichtspunkte der letzteren aus betrachtet, natürlich theilweise eine allgemeinere Bezeichnung erhalten, als die unsrige vom Gesichtspunkte der Gotteslehre aus seyn kann. Die Bezeichnung der ersten Periode als der principiellen ist natürlich schlechthin gültig. Bis zu den Sophisten hin machte die Philosophie nur Streifzüge in die einzelnen Gebiete des Wissens, was die Philosophen über Natur, Sittlichkeit, Wissen lehrten, war theils nur aggregatartig, theils nur empirisch, ihr Hauptbemühen aber, wodurch sie in der Geschichte der Philosophie zählen, war das Princip festzustellen. In der zweiten Periode wird der philosophische Geist systematisirend, alle Gebiete des Wissens zieht er in seinen Umkreis; aber die Systeme, die entstehen, sind erst relative Systeme. Sie bewegen sich in dem Gegensatze der Objectivität und der Subjectivität, und beide Richtungen zerspalten sich wieder in den Gegensatz des Idealismus und des Realismus. Somit haben

wir hier ein objectiv ideales und ein objectiv reales oder das platonische und aristotelische System, sodann ein subjectiv ideales und ein subjectiv reales, oder das stoische und epikureische System. Eingeleitet wird diese Periode durch Sokrates, in welchem jene Gegensätze erst gähren, ihre Gegensätze aber lösen sich auf in Skepticismus. Wie sehr diese Eintheilung zutreffe, welch' eine subjective Haltung die Lehren Zenos und Epikurs gegenüber von denjenigen des Plato und Aristoteles haben, welchen namentlich der Staat die Substanz, der Einzelne sein Accidenz ist, während jene von der entgegengesetzten Anschauung ausgingen, und wie hinwiederum jener untergeordnete Gegensatz jene vier Systeme durchkreuze, bedarf keines genaueren Nachweises. Könnte man daher diese Periode als die der relativen Systeme bezeichnen, so hebt sich im Neuplatonismus jener Grundgegensatz von Objectivität und Subjectivität dadurch auf, daß nun die absolute Idee Gottes in das Bewußtseyn zu treten und in ihm aufzutauchen beginnt, Gott selbst wird nun, wie wir es mit modernen Worten ausdrücken würden, als Subject-Objectivität, als Einheit, deren Wesen ist, aus sich auszugehen in das Reale und in sich ewig zurückzukehren, und hierin eben ewig Geist zu seyn, begriffen. Es ist die Periode des absoluten Wissens, das aber noch mit dem Dualismus ringt. Daß diese dritte Periode, obgleich auch sie einen großen Zeitraum, nämlich vierhundert Jahre umfaßt, nicht mehr, wie die zweite, entgegengesetzte Systeme, sondern ein und dieselbe Grundanschauung nur in immer reicherer Ausbildung darstellt, war die Folge von ihrem Beseeltseyn durch die absolute Idee. Wie sehr aber auch die beiden ersten Perioden für sich geschlossene Ganze bilden, und wie unrichtig es darum sey, die erste Periode bis zu Aristoteles gehen zu lassen (Hegel) oder wenigstens die zweite bei ihm abzuschließen (Zeller), davon überzeugt uns auch dieß, daß die zweite Periode mit Ausnahme des jonischen Materialismus, der für den griechischen Geist nichts weiter seyn konnte, als bloßer Ausgangspunkt, nur die geistige Reproduction der ersten ist. Das Princip des Anaxagoras, daß Gott Geist sey, ist nicht mehr als eine besondere Lehre neben der andern, sondern in allen tieferen dogmatischen Systemen der zweiten Periode vorhanden. Von diesen aber ist das platonische die Erneuerung des Pythagoreismus, dessen Zahlensystem nun zum

Ideensystem sich verklärt und dessen phantasievolle Form auch jenes durchdringt; der dialectische Scharfsinn der Eleaten sodann kehrt wieder in Aristoteles, aber nunmehr so, daß er in der Metaphysik des letztern dazu verwendet wird, nicht um bei den abgezogenen Kategorien des Seyns und des Einen als absoluten Principien stehen zu bleiben, sondern um den Verstand durch alle untergeordneten Kategorien zum Begriff des Geistes als des absoluten Princips zu führen; das heraklitische System sodann lebt wieder auf im Stoicismus, dessen Naturlehre, dessen Lehre von der Weltverbrennung, dem Feuer und dem ewigen Werden ganz heraklitisch sind, aber wiederum so, daß Gott, jenes Feuer, ausdrücklich zugleich als verständige Weltseele gesetzt wird; wie sehr endlich die Atomistik die Grundlage des epikureischen Subjectivismus und wie ganz verwandt der negative Abschluß beider Perioden in der Sophistik und im Skepticismus sey, bedarf keiner Auseinandersetzung.

Erste Periode.

Was die Philosophie in ihrem geschichtlichen Verlaufe bewegt, ist *eine und dieselbe ewige Idee Gottes*, es ist eben die Idee, welche wir in unserm theoretischen Theile zu entwickeln versucht haben, welche aber nach der *adäquaten Form* ringt und hierin eine Stufenfolge der Entwicklung durchläuft (vergl. §. 61). Dieß zeigt sich vor Allem in der ersten Periode der griechischen Philosophie. Obgleich in ihr die dürftigsten Bestimmungen von der Idee des Absoluten der Natur der Sache nach zu finden seyn werden, da sie der Anfang des philosophischen Bewußtseyns ist, so leuchtet doch schon in ihr jene absolute Idee durch und durchbricht eine inadäquate Form ihrer Erkenntniß um die andere, bis sie in der höchsten Bestimmung Gottes, nämlich als des Geistes, zur Ruhe kommt. Dieß ist das positive *Ziel* der Entwicklung der ersten Periode, und dieses Bewußtseyns war der griechische Geist fähig, wie wir schon gezeigt haben. Der *Ausgangspunkt* desselben aber, der jedoch nur seine Voraussetzung ist, ist die noch orientalische Einheit des

Geistes mit der Natur, welche sich in der, Kleinasien angehörigen, jonischen Schule ausspricht. Wird daher der Endpunkt dieser Periode die logische Bestimmung des Princips seyn, so muß der Anfang in einer noch sensualistischen Form desselben bestehen: zwischen beide aber wird eine vermittelnde Form fallen und diese schon den Gedanken enthalten, jedoch noch in sinnlich symbolischem Ausdruck. Dieser Stufengang zeigt sich als der natürliche auch dann, wenn wir von dem Wesen des griechischen Geistes ganz absehen und blos jene Erhebung des Gedankens ins Auge fassen, welche Statt findet, wenn er zum Princip des Seyns aufsteigt; denn dieses Aufsteigen ist analytischer Natur, ausgehend von dem Unmittelbaren und durch das Medium der Vorstellung zurückgehend in den rein intelligiblen Grund der Dinge, und eben diesen analytischen Gang hat der philosophische Genius in seiner ersten Periode gemacht.

Anm. Man hat bisher das Wesen des griechischen Geistes und damit auch seiner Philosophie viel zu enge gefaßt. So bezeichnet Dr. Zeller in seiner Schrift: die Philosophie der Griechen, Tübingen 1844, S. 18 als das Wesen des griechischen Geistes die ursprüngliche, ruhige Verklärung und Sättigung des natürlichen Lebens durch den Geist, wofür er die Belege in der Kunst, der Religion und in dem politischen Leben der Griechen findet, und fährt nun S. 19 fort, daß eben dieß auch der Charakter der griechischen Philosophie im Unterschiede von der modernen sey, in ihr daher (S. 17) das Denken mit seinem Gegenstande, der Geist mit der Natur noch in unmittelbarer Einheit stehe. Ich habe mich hiegegen bereits in meiner, in den Jahrbüchern der Gegenwart, Augustheft 1844 erschienenen Abhandlung ausgesprochen und kann von dieser Polemik nicht abstehen auch nach den Gegenbemerkungen, durch welche Dr. Zeller in dem Septemberhefte derselben Zeitschrift sie zu entkräften versucht hat. Er wirft mir S. 823 vor, daß ich dasselbe ihm entgegenhalte, was er schon selbst gesagt habe. Der wesentliche Unterschied seiner und meiner Auffassung des Charakters der griechischen Philosophie besteht aber darin, daß er in der nacharistotelischen Philosophie, sofern in ihr der Bruch des Geistes mit der Natur beginnt, einen Untergang der Lebenskraft der griechischen Philosophie (S. 20), ein ächt hellenisches Element aber nur in soweit (S. 22) findet, als auch in ihr noch eine unmittelbare Einheit des Erkennens mit seinem Gegenstande gesetzt ist, ich dagegen jenen Bruch als eine Folge des Wesens des griechischen Geistes und insbesondere seiner Philosophie, und als die Hauptfunction derselben betrachte. Wenn wir sehen, daß schon Aristoteles den höchsten Geist als ganz naturfrei sich dachte, daß derselbe Gegensatz zwischen Geist und Materie in den Systemen des Anaxagoras und Platos sich zeigt, so

können wir nicht erst von der nacharistotelischen Philosophie an jenen Bruch datiren und müssen ebendeßwegen jene Antithese des Geistigen und Sinnlichen als einen wesentlichen Akt des philosophischen Geistes der Griechen, nicht aber als einen Akt, worin seine Lebenskraft anfing, zu ersterben, oder worin er über sich hinausging, als die innerste Aufgabe und Thätigkeit desselben, die darum schon in der ersten, noch mehr in der mittleren Epoche sich offenbart, nicht aber als den Endpunkt seiner Entwicklung bezeichnen. Zeller hat sich darin geirrt, daß er das Wesen des griechischen Geistes, wie es sich in der Religion, der Kunst und dem Staatsleben der Griechen ausspricht, unmittelbar (vergl. S. 19 f. Gesch.) als das Eigenthümliche seiner Philosophie sich denkt, während doch Plato, obwohl ganz Grieche an Geist und Gesinnung, gegen die Kunst und Religion, namentlich sofern sie noch jene unmittelbare Einheit des Geistigen und Sinnlichen enthalten, stark polemisirt. Wir müssen daher den griechischen Geist im Allgemeinen als jene Reflexibilität des Ideellen aus der Natur, wodurch er die lebendige Mitte zwischen dem Orient und Occident ist, begreifen, und dann werden wir erkennen, daß der griechische Geist vermöge seines immanenten Wesens die angegebenen drei Stadien durchlaufen mußte, deren letztes, der Bruch des Geistes mit der Natur, vornehmlich in der Philosophie der Griechen sich realisirte und seine Hauptfunction war, sowie auch das Wesen des germanischen Geistes nicht aus der, von ihm recipirten Religion allein begreiflich ist, vielmehr tiefer liegt und darum sogar die Kraft ist, seine vorausgesetzte, religiöse Anschauung in der Philosophie umzubilden. — Gegen meine Bezeichnung der ersten Periode der griechischen Philosophie als der principiellen wendet Dr. Zeller in seiner, in den Jahrbüchern der Gegenwart erschienenen Abhandlung S. 826 ein, daß auch Sokrates, die unmittelbaren Sokratiker und die Skeptiker noch kein System gehabt haben und umgekehrt die Lehren des Philolaus, des Anaximander, Heraklit, Empedokles und Anaxagoras Systeme seyen. Wie er aber in den wenigen Sätzen, die wir von Anaximander haben, in der Lehre des Heraklit, dem er selbst S. 164 seiner Schrift Mangel an methodischer Entwicklung seiner Grundideen vorwirft, in dem dichterisch gehaltenen Werke des Empedokles Systeme im eigentlichen Sinne des Worts, d. h. methodisch fortschreitende Totalitäten des Wissens finden mag, kann ich nicht begreifen; selbst Anaxagoras wird von den Alten sein Mangel an Durchführung des Princips d. h. an Methode zum Vorwurf gemacht. Die Lehre des Philolaus aber, die schon der Zeit des Sokrates angehört, ist wohl zu unterscheiden von der ursprünglichen pythagoreischen Philosophie. Umgekehrt war die Skepsis, obwohl sie ihrer Natur nach kein System seyn konnte, darin von der Sophistik unterschieden, daß, während diese, dem Charakter der ersten Perioden getreu, noch ein positives Princip aufstellte und den Menschen als Maaß aller Dinge bezeichnete, die Skepsis das Nichtwissen consequent und methodisch durch alle Zweige der Philosophie durchführte. Wir läugnen nicht, daß die Philosophie auch

in der ersten Periode bald in diese, bald in jene Gebiete der Realphilosophie sich eingelassen habe (vergl. S. 716 meiner Abhandlung), aber sie that dieß auf fragmentarische Weise und der realphilosophische Theil der Philosopheme der ersten Periode ist daher mit Ausnahme einzelner, tieferer Blicke ohne philosophischen Werth, wogegen die Principienlehre derselben das ewig Giltige an ihnen und darum von ihnen uns beinahe allein aufbewahrt worden ist. Erst mit Sokrates hat die Richtung auf das Ganze des Wissens und die methodische Form desselben begonnen; aber, wenn von ihm aus jene Richtung begonnen hat, und wenn daher mit ihm eine ganz neue Epoche des Philosophirens sich datirt, so folgt daraus noch nicht, daß er selbst ein wirkliches System aufstellen mußte, selbst seine unmittelbaren Nachfolger konnten noch bei dem blos principiellen Wissen stehen bleiben, indem das Neue, das wirklich sich regt, nicht sofort seine, in ihm schon vorgebildete adäquate Form findet, sondern oft erst in unreifen Versuchen, die zum Theil aus einem Ringen des Alten und Neuen sich erklären, sich kund gibt, und solche unreife Versuche waren die Lehren jener unmittelbaren Sokratiker, deren Principien darum erst im Stoicismus und Epikureismus ihre systematische, durchgebildete Form gewinnen. — Höchst oberflächlich aber sind Zellers Bemerkungen gegen die Parallele, die ich zwischen den Philosophemen der ersten und der zweiten Periode ziehe (S. 827). Er übersieht, daß es sich hier von dem vorherrschenden Charakter derselben handle, und meint höchst auffallender Weise, daß das Atomistische und Heraklitische bei den Epikureern und Stoikern nur in der Physik liege, da doch die Ethik der Epikureer gar nichts Anderes ist, als eine auf das Sittliche übergetragene Atomistik und die Anschauung des Einzelnen als eines fließenden Elementes des Ganzen ebenso die Moral der Stoiker, wie die des Heraklit, die gleichsehr den Einzelnen, sein individuelles Belieben der allgemeinen Vernunft unterordneten, beherrscht und durchdringt! Seine Einwendung gegen meine Eintheilung der ersten Periode endlich, daß die Atomistik Heraklit und Empedokles kein intelligibleres Princip habe, als die eleatische Philosophie, beruht auf einem offenbaren Mißverständnisse derselben, da ich S. 726 meines Aufsatzes jene Systeme sämmtlich als logische Principienlehren bezeichnet habe.

Das Princip in sensualistischer Form.

§. 89.

In der sensualistischen Form hat die jonische Schule das Princip gefaßt. Zu ihr gehören Thales, Anaximander und Anaximenes, welche das Doppelte gemeinsam haben, daß sie eine Einheit an die Spitze stellen, deren Wirkung das Mannigfaltige ist, und daß sie diese Einheit materialistisch fassen.

Nicht nur das Zweite, sondern auch das Erste findet sich

bei Anaximander, und darum gehört auch er in Eine Klasse mit den beiden übrigen, nicht aber, wie Ritter meint (Gesch. der Phil. 1836. I, 280 ff.), zu den mechanischen Physikern; denn daß dem Ausspruche des Simplicius (phys. fol. 6, b) eine Verwechslung der Lehre des Anaximander mit der des Anaxagoras zu Grunde liege, ist augenscheinlich. Zudem enthält das Unendliche des Anaximander das Mannigfaltige erst potenziell, es ist ihm eine qualitativ und quantitativ untheilbare Einheit (am a. O.), unerzeugt und unveränderlich (Arist. phys. III, 4) und selbst Princip des Werdens (Euseb. pr. ev. I. 8). Die charakteristische Lehre der mechanischen Philosophie, daß es kein Werden, sondern nur eine Ortsveränderung des schon ursprünglich Vorhandenen gebe, ist damit abgeschnitten, und eben so die andere Vorstellung, die sich mit der mechanischen Physik consequenter Weise verbindet, daß es keine Einheit des Universums gebe.

Wenn aber hierin die jonischen Philosophen zusammenstimmten, so waren ihre Lehren zugleich specifisch verschieden und bildeten zusammen eine fortschreitende Entwicklungsreihe. Thales setzte als Princip das Wasser, nach Aristoteles Bemerkung (Metaph. I, 3) in Uebereinstimmung mit einer alten, theologischen Lehre, wornach Okeanos und Thetys Erzeuger des Alls seyn sollen. Hier sehen wir die Philosophie der Griechen mit ihrer Religion in ursprünglicher Einheit. Daß nun aber ein einzelnes Ding, wenn gleich elementarischer Natur, Princip des Alls sey, ist undenkbar. Dieß (Simplic. phys. fol. 6, a) bestimmte Anaximander, das Princip, dessen Namen (ἀρχή) er sich zuerst bediente, in das Unendliche zu setzen, welches ihm erst Grund des Einzelnen und alles Werdens zu seyn schien. Obgleich auch Anaximander dieses Unendliche materialistisch faßte und es ihm nichts war, als die allgemeine Materie, die Indifferenz der besondern Stoffe, so hat er doch (μῖγμα bei Arist. Metaph. 12, 2) in der Aufstellung dieses Princips einen unverkennbaren Fortschritt des Gedankens gemacht. Er ist denkend von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen aufgestiegen. Ja sein Unendliches ist im Grunde das, was wir rein logisch als Wesenheit bezeichneten; diese Wesenheit ist Einheit der Discretion und Continuität (§. 9), und als solche erkannte sie auch Anaximander, da sie ihm das an sich unveränderliche Princip alles Werdens

mittelst Ausscheidung des potenziell in ihm Enthaltenen ist. So sehen wir die Philosophie mit der ersten Substanz in Gott beginnen, aber darin irren, daß sie die allgemeine Materie, die allerdings in der Wesenheit ist, ohne aber sie selbst zu seyn (§. 11), mit ihr identificirte. Anaximenes endlich setzte das Princip iu die Luft. Wir müssen hierin nach einer Seite hin einen Rückschritt finden, nach einer andern war es ein Fortschritt. Die Luft ist unter dem Materiellen das dem Geiste am meisten Verwandte, und so denkt sie sich Anaximenes, wenn er sagt: Wie unsere Seele, die Luft ist, uns beherrscht, so umfaßt auch Geist (πνεῦμα) und Luft die ganze Welt (Plut. de plac. ph. 1, 3). Mit diesem Fortschritt verband er den weiteren, daß er das Werden nicht mehr als Ausscheidung, sondern bestimmter als eine gegensätzliche Thätigkeit des Princips, als Verdünnung und Verdichtung der Luft (Euseb. pr. ev. I, 8), faßte.

Hiemit kommen wir zuletzt auf die Frage: War den Joniern ihr materialistisches Princip das Absolute selbst oder nicht? Ohne Zweifel! Anaximander nannte das Unendliche τὸ θεῖον (Arist. phys. III, 4). Die entgegengesetzte Behauptung des Cicero, daß schon Thales einen göttlichen Geist gelehrt habe, der sich des Wassers als des Stoffs im Schaffen bedient habe (Nat. D. I, 10), streitet gegen die einstimmige Behauptung des Alterthums, wornach jene Lehre vom Geiste als schöpferischem Princip die philosophische Eroberung des Anaxagoras ist. Man muß überhaupt die Materie nicht so verächtlich behandeln, und zudem war der Materialismus der jonischen Schule nicht jener raffinirte, welcher aus der bewußten Antithese gegen das Geistige entspringt, sondern ein ganz naiver, beruhend auf der Bewußtlosigkeit über den Unterschied zwischen Geist und Materie. Schon von Thales (Arist. d. anim. I, 5), noch mehr von Anaximander und nach dem Obigen am entschiedensten von Anaximenes ist anzunehmen, daß sie ihr Princip zugleich als belebt, vielleicht als beseelt sich dachten, und es zeigt sich schon hier, daß die Philosophie im Grunde von Einer Idee bewegt wird, und daß nur die Form derselben eine verschiedene, mehr oder weniger inadäquate ist.

Das Princip in symbolischer Form.

§. 90.

Diese adäquatere Form finden wir in der pythagoreischen Lehre, deren Urheber Pythagoras ist, ohne daß wir aber im Stande wären, seine eigenen Ideen von denen seiner späteren Schüler genau zu scheiden. In Pythagoras erhob sich der Geist von dem Sinnlichen, Unmittelbaren, bei welchem die Jonier stehen blieben, zum Unsinnlichen, Intelligiblen; aber unfähig, dieses schon in seiner reinen, nackten Gestalt als Begriff zu fassen, blieb der philosophische Genius noch in der Mitte[1] stehen zwischen Anschauung und Begriff, bewegte sich also in der, aber sinnvollen Phantasie und schaute das Logische in dem Schema oder Symbole des Begriffs an. Indem aber der philosophische Genius in dieser schönen Mitte sich bewegte, ward er erst ächt griechisch; denn die Jonier gehören der bloßen Vorstufe Griechenlands, Kleinasien, mit ihrer ganzen Anschauungsweise an, während der griechische Geist ursprünglich in jener schönen Mitte zwischen dem reinen Begriff und dem Sinnlichen sich bewegte. Der Pythagoreismus ist die griechische Urphilosophie. Daher kommt es, daß er mehr, als jede andere Philosophie der Griechen, einen, das ganze Leben umgestaltenden, mächtigen Einfluß ausgeübt und bis in die letzten Zeiten griechischer Bildung sich erhalten hat.

Diese Urphilosophie ist die Philosophie des absolut Wahren, d. i. des Wahren, sofern es außerhalb der Gegensätze des Relativen steht. Denn jedes Volk bewegt sich in der ganzen Idee (§. 61). Also muß die ganze Idee auch in derjenigen Philosophie sich finden, welche die griechische Uranschauung ausspricht. Die pythagoreische Philosophie aber konnte dieß gerade deßwegen, weil sie in der Mitte zwischen Begriff und Anschauung sich bewegte. Die bloße Anschauung enthält noch ein, dem Geiste heterogenes, sinnliches Element. Der bloße Begriff dagegen ist

[1] Daher hat der Pythagoreismus auch nur hier seine wahre Stelle, nicht aber hinter den Eleaten, wie Brandis will. Wenn er sich auch später im Einzelnen weiter gebildet hat, so konnte doch sein Princip, seine Grundanschauung nur in jener Mitte zwischen den Joniern und Logikern sich bilden und hat sich auch in ihr gebildet.

zwar bestimmt, in die volle Idee sich denkend zu erheben, aber nur mittelst der Analyse. Da diese sein nothwendiger Durchgangspunkt ist, so wird er nothwendig antithetisch und die Systeme, die er auf dieser Stufe hervorbringt, haben einen blos relativen Werth. Die intellectuelle Anschauung dagegen ist außerhalb dieser Gegensätze. Als intellectuell ist sie Denken, aber, indem diesem Denken noch unmittelbar die Anschauung zur Seite geht, die Anschauung aber immer auf ein Ganzes sich richtet, so ist jenes Denken noch einfaches Denken des Ganzen der Idee. Darum vermochte die pythagoreische Philosophie die volle Uridee, wie sie den griechischen Geist beseelt, denkend auszusprechen und jenen mächtigen Einfluß auszuüben. Aber darin, daß wir sie als Organ der Idee des griechischen Geistes bezeichnen, liegt auch die Schranke ausgesprochen, die diese Idee in der pythagoreischen Philosophie hat. Als solche mußte sie jenseits der Gegensätze seyn, in welchen das von seinem Grunde abgelöste Denken versirt, und dieß ist das Absolute in ihr, aber sie konnte noch nicht als Geist, am wenigsten als unendlicher Geist gefaßt werden (§. 87).

Der Begriff in jener Mitte zwischen der logischen und sinnlichen Form ist die Zahl. Die Zahl hielten daher die Pythagoreer für das Princip der Dinge und zwar sowohl für die Materie des Seyenden, als für die Affectionen und Beschaffenheiten desselben (Arist. Metaph. I, 5). Sie ist dieses Princip nicht so, daß die Zahl geschieden von den Dingen wäre, sondern so, daß das Seyende selbst Zahl seye (1, 6. 14, 3). So soll eine gewisse Affection der Zahl Gerechtigkeit, eine andere Seele und Vernunft seyn (I, 5). Hiebei lag es in der Natur der Sache, daß die Pythagoreer die Zahl, obgleich sie ihnen Wesenheit der Dinge war, doch wieder als ein Urbild sich dachten, durch dessen Nachahmung die Dinge seyen, was sie sind (1, 67). Wir brauchen hierin keine verschiedene Entwicklungsformen der pythagoreischen Philosophie zu suchen; denn auch die Wesenheit der Dinge ist doch noch von diesen selbst als ihren bloßen Erscheinungsformen verschieden. (Vergl. Zeller S. 99 ff.) Daß nun die Pythagoreer alles Seyn auf die Zahl reducirt haben, das ist das erste der philosophischen Elemente ihrer Philosophie. Die Unphilosophie hat eben das zu ihrem Wesen, daß sie das Stoffliche und

Intelligible als völlig verschieden und darum die reinen Gedankenbestimmungen, wie Einheit, Verschiedenheit u. dergl. als etwas blos Formales betrachtet. Aber dieses Formale ist das Wesen der Dinge selbst und das Stoffliche die bloße Erscheinung jenes Wesens. Das einzig Ungenügende jener Lehre ist daher umgekehrt das, daß sie nicht idealistisch genug ist; denn die Zahl ist selbst nur Ausdruck eines Tieferen, des Begriffs, sie ist das Schema desselben, in welchem er schon übergeht in die sinnliche Erscheinung, sie selbst ist daher nicht das Wesen, sondern Folge desselben, daher auch nicht qualirend, sondern nur quantitirend und eben deßwegen nicht fähig, die innere Wesensbestimmtheit der Dinge als solche zu bezeichnen.

Indem nun die Pythagoreer das Princip des Seyenden in seiner reineren Form erkannten, mußte ihnen zugleich der Gegensatz, der durch Alles hindurchgeht, zum bestimmteren Bewußtseyn kommen. Diesen Gegensatz bezeichneten sie als den des Geraden und Ungeraden, führten vielleicht erst in späteren Zeiten höherer Reife des philosophischen Bewußtseyns denselben auf den tieferen logischen des Begränzten und Unbegränzten zurück und stellten eine Kategorientafel auf, welche zehn Antithesen, jedoch primitive und abgeleitete vermischend, umfaßte und aus welcher erhellt, daß das Ungerade oder die Gränze dem Eins und dem Guten, das Gerade oder Unbegränzte dem Vielen und Bösen entspricht (Arist. Met. I, 5). Alles, was ist, ist nur aus diesem Gegensatze und bewegt sich in ihm. Nothwendig, sagt Philolaus, muß das Seyende alles entweder begränzend seyn oder unbegränzt, oder begränzend und unbegränzt. — — — Da also weder aus Begränzendem das Seyende ist, noch aus Unbegränztem, so ist offenbar, daß aus Begränzendem und Unbegränztem die Welt und, was in ihr ist, zusammengefügt ward (Stob. Ecl. I, p. 454). Die Gegensätze gehen schlechthin durch Alles hindurch (Simplic. ad Arist. phys. fol. 39, a). Diese Einsicht in die Nothwendigkeit des Gegensatzes, dessen Einheit das wirklich Existirende ist, begegnet uns hier zum ersten Male und ist eben so philosophisch, als jene, daß nicht das quantitativ Unendliche, sondern die Gränze das Wahre sey.

Dieser Gegensatz aber setzt eine Einheit voraus, und diese fanden die Pythagoreer in dem Eins, τὸ ἕν, welches ihnen

das Grundprincip von Allem war. So sagt ausdrücklich Philolaus: *ἓν ἀρχὰ πάντων* (ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 109), und dasselbe erhellt auch aus Aristoteles Metaphysik I. 5, wornach die Pythagoreer die Zahl für das Princip (*ἀρχὴ*), das Gerade und Ungerade für die Bestandtheile (*στοιχεῖα*) der Zahl hielten und lehrten, daß das Eins aus diesen beiden sey (denn es sey gerade und ungerade zugleich), die Zahl aber aus dem Eins entspringe und der ganze Himmel aus Zahlen bestehe.[1] Wir finden hier zum ersten Mal das Eins selbst als Princip alles Seyns ausgesprochen. Dieß ist allein auch das wahre Princip (§. 4). Alles bewegt sich in der Einheit und ist dadurch ein Eins, und auch die oberste Einheit ist ein Eins, sofern sie discret ist (§. 8, 9) und sich Anderm gegenüber als Eins constituirt. Es ist ein kühner Gedanke, in dem Eins Alles finden zu wollen, und doch ist es das allein Seyende. Indem aber die Philosophie, sobald sie anfing, von dem Sinnlichen sich loszureißen, sogleich das wahre Princip entdeckte, so sehen wir hier, wie auch das fortgeschrittenste Wissen mit dem ursprünglichen in principieller Einheit bleibt.

Wir haben bis jetzt den Gegensatz und die Einheit in der pythagoreischen Philosophie betrachtet. Erst aber die Einheit beider, welche in ihr als **Harmonie** erscheint, ist ihr, wie zum Theil schon aus dem Bisherigen erhellt, das Vollkommene. Die Harmonie ist die Einigung des Mannigfaltigen, und die Uebereinstimmung des zwiespältig Gestimmten (Nicom. inst. ar. II, 19). Weil die Gründe der Dinge nicht gleichartig sind, so mußten sie durch Harmonie zusammengebunden werden, um in einer geord-

[1] Ich kann in dieser Stelle nicht mit **Zeller** die Lehre finden, daß das Eins aus dem Geraden und Ungeraden geworden sey (*ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων*), sondern übersetze mit Ritter, das Eins bestehe aus beiden. Hier, wo Aristoteles von der Ansicht eines Theiles der Pythagoreer spricht; unterscheidet er *στοιχεῖα* und *ἀρχή*, nennt nur die Zahl *ἀρχή*, das Gerade aber und das Ungerade *στοιχεῖα*, also Elemente der Zahl oder bloße Bestimmungen derselben. Es liegt daher dieser Lehre dasselbe zu Grunde, was nur weiter entwickelt und allerdings mit einer feineren Distinction, die schwerlich altpythagoreisch ist, aber den Sinn desselben richtig bezeichnet, Simplicius ad Arist. phys. fol. 39, a von den Pythagoreern sagt: daß sie nach dem Eins als *ἀρχὰς δευτέρας* und *στοιχειώδεις* die Gegensätze gesetzt haben.

neten Welt zusammengehalten zu seyn (Philol. ap. Stob. ecl. I, p. 458). Diese Harmonie wird auch die Zahl selbst genannt und unter den Zahlen besonders die Trias, als diejenige Zahl, welche Anfang, Mitte und Ende habe und darum die Zahl des Ganzen sey (Arist. de coelo I, 1), sodann die Tetras und Dekas hervorgehoben. Darum bestrebten die Pythagoreer sich, die Welt nach harmonischen Zahlenverhältnissen zu begreifen, und bestimmten theils das Weltganze als einen musikalisch tönenden Sphäreneinklang, theils erläuterten sie namentlich gewisse Begriffe, wie die der Seele und der Gerechtigkeit, durch Zahlen. Es ist auch hier der philosophische Tiefsinn der Pythagoreer bewunderungswürdig. Sie haben in ihrer Principienlehre ausgesprochen, was in aller Philosophie als ewige Wahrheit fortleben muß. Indem sie namentlich erkannten, daß ohne Harmonie, ohne die durchgreifende Herrschaft gewisser Zahlen, wie der Dekade, in der Welt Alles verworren, nichts begreiflich und erkennbar wäre (Philol. ap. Stob. ecl. I, p. 456[1]); streifen sie schon nahe an die moderne Philosophie, welche in der, den Gegensatz umschließenden Einheit die Bedingung alles Erkennens, namentlich des Selbstbewußtseyns findet (vergl. §. 26). Ja wir können sagen, daß, indem sie zwar in der Trias die Zahl des Universums, des Ganzen fanden, ohne aber darum die untergeordnete Herrschaft andrer Zahlen, wie die der Tetras, zu verkennen, ihre Lehre allseitiger sey, als unsere, Alles schlechthin unter das Schema der Dreiheit zwingende Philosophie (vergl. §. 76). Allein dieser Tiefsinn der Pythagoreer ist noch ohne den Scharfsinn, es ist der Tiefsinn der Phantasie ohne den Scharfsinn des Begreifens. Darum ist jener Tiefsinn nicht in die letzte Tiefe eingedrungen, da dieß nur durch die Schärfe des Begreifens möglich ist. Die absolute Idee erscheint daher zwar schon hier am Anfange der Philosophie. Sie ist da in der Form der Phantasie. Diese, anschauend das schöne Weltganze, erhebt sich zur Idee der Harmonie als der, das Entgegengesetzte umschließenden Einheit; diese Idee spiegelt sich unmittelbar im Universum ab, sie dringt sich von selbst auf, und wenn der Geist mit der Phantasie sich befriedigt, hat er so die ganze

[1] Darum aber mit Brandis als Ausgangspunkt des pyth. Systems ein erkenntniß-theoretisches Problem zu setzen, widerstritte dem Geiste unserer Periode und insbesondere der Stelle, Arist. Met. I., 5.

Wahrheit. Aber damit sind die eigentlich philosophischen Probleme, was die Einheit sey, wie aus ihr ein Entgegengesetztes werden könne, noch gar nicht gelöst. (§. 10, Anm.) Wir können daher die pythagoreische Philosophie als das große Zeugniß dafür nehmen, daß im Urbewußtseyn, in dem naiv denkenden Geiste, in dessen Gemüth Anschauung und Denken noch im schönsten Einklange stehen, dieselbe Wahrheit lebe, welche die Philosophie verkündigt; aber für etwas Weiteres darf auch jenes System genommen werden.

Das Wichtigste aber für uns ist die Anwendung, welche die Pythagoreer von ihrer Principienlehre auf Gott machten. Wenn man die Lehre derselben von der Zahl als immanenter Wesenheit der Dinge so faßt, als sey damit das Fürsichbestehen Gottes ausgeschlossen [1]; so genügt es, dagegen an die berühmte Religiosität des Pythagoras und seiner Schüler und unter vielen andern Stellen an den einzigen Ausspruch des Philolaus zu erinnern: *ἐντὶ γὰρ ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων Θεός, εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἅτερος τῶν ἄλλων* (Phil. d. mund. opif. 33). Hierin ist die Transcendenz Gottes aufs entschiedenste ausgesprochen. Aber ebenso behauptet die pythagoreische Lehre zugleich auf das bestimmteste die Immanenz Gottes. Gott ist das Eins, wie schon aus dem Satze, daß das Eins Princip von Allem sey, aber auch aus einer Reihe von Zeugnissen der Alten [2] hervorgeht. Daher hat Gott im Centrum

[1] Hegel erwähnt mit Ausnahme eines verächtlichen Blickes auf die Behauptung des Diog. Laert., wornach die Pythagoreer eine Providenz annahmen, der Idee Gottes in der Darstellung ihrer Lehre nur S. 255, aber auch hier nur im exclusiven Sinne, so daß es scheint, als sey diese Lehre ein arithmetischer Pantheismus gewesen. Dieß ist aber ganz gegen den religiösen Charakter desselben und gegen die bestimmtesten Aussprüche der Pythagoreer.

[2] Zeller bezweifelt dieß S. 121 gegenüber von einer Reihe von Zeugnissen (Theophrast. Met. 9. Plut. de pl. ph. I, 7, Simplicius ad Arist. phys. fol. 39, a und and.). Wenn gleich diese Zeugnisse spätere Vorstellungen mit älteren vermischt enthalten, so läßt sich darum das Wesentliche, daß Gott das Eins sey, nicht längnen. Ist auch nur jener Ausspruch des Philolaus, den Zeller nicht zu bezweifeln wagt, daß das Eins Princip von Allem sey, ächt, so folgt von selbst das Weitere, daß Gott dieses Eins sey. Das, daß die Pythagoreer in den Mittelpunkt der Welt den Sitz Gottes verlegten, wie auch Zeller S. 122

des Weltganzen, welches das edelste der Elemente, das Feuer, ist, sein unmittelbares Organ, und dieses Feuer der Mitte heißt darum die Wache des Zeus, der Zusammenhalt und das Maaß der ganzen Natur (Arist. de coelo II, 13. Stob. ecl. I, p. 488). Von diesem Mittelpunkte aus strömt überallhin das Leben; jenes Feuer, welches das unmittelbare Daseyn Gottes ist, und in ihm das Leben (das Feuer ist ihnen das Lebensprincip, Diog. L. VIII. 26—28), durchdringt Alles und umfaßt wieder die äußerste Gränze der Welt (Arist. de coelo II, 13). Wir sehen schon hier und sogleich noch genauer, wie das pythagoreische System jenseits des Gegensatzes der Transcendenz und Immanenz Gottes, um diese modernen Ausdrücke hier anzuwenden, steht. Darum eben[1] ist in ihrer Lehre Gott die Einheit des Weltganzen, also das Immanente, weil er selbständig ist, d. h. weil sie jenen Begriff reell, in seinem vollen Sinne faßten, Gott also als Centrum des Ganzen sich dachten. Dieses Centrum ist gleich sehr für sich

anerkennt, ist nicht, wie er meint, gegen, vielmehr für unsere Ansicht, indem ja jenes Centrum die Einheit des Weltganzen und das Maaß aller Dinge ist. Allerdings ist die Anwendung der Principien, der Zahlen oder Begriffe auf das Absolute in der Art, daß sie zu einer Dialektik des Absoluten selbst wird, erst späteren Ursprungs. Aber die Lehre, daß Gott die Einheit und das Maaß des Ganzen sey, ist so einfach und folgt so natürlich aus den Principien der pythagoreischen Lehre, daß sie schon frühe sich bilden konnte.

[1] Zeller findet in dem Ausspruch: ἓν ἀρχὰ Πάντων, nur den Sinn: Gott sey das Eine, aber nicht, er sey das Eins (Jahrbücher der Gegenwart 1844, S. 828). Allein, warum er hier ἓν mit den Worten, das Eine, übersetzt, warum es also etwas Anderes hier bedeuten soll, als sonst, und welcher Unterschied überhaupt zwischen dem Einen und dem Eins Statt finde, ist lediglich nicht einzusehen. Wohl ist ein Unterschied zwischen dem Satze: Gott ist der Eine und dem anderen: er ist das Eine oder das Eins. Wer den einen dieser Sätze behauptet, hat darum noch nicht die Erkenntniß des anderen. Nichts desto weniger aber setzen sie sich wechselseitig voraus. Der Eine kann Gott nur so seyn, daß in seiner Einheit alles Andere lebt, dieses also nur eine relative Einheit, Gott die absolute Einheit aller Einheiten oder das Eins, die Einheit schlechthin ist. Umgekehrt ist Gott dieses Eins, so ist dieses Eins, es existirt, und weil das Eins discret ist, so existirt es für sich, Gott ist also der Eine. Darum konnten die Pythagoreer sehr wohl beides setzen, und Gott zugleich als ἓν und als für sich existirendes Centrum der Welt denken.

und die beseelende Einheit der Welt. Auch in dieser Beziehung sehen wir die pythagoreische Philosophie in der vollen Wahrheit naiv sich bewegen, und sie hat diese volle Wahrheit, weil sie ihre Begriffe, also hier den der Einheit des Ganzen, unbefangen in ihrem vollen Sinne nimmt, daher wirklich auch eine Einheit setzt, ohne diesen Begriff wieder in dem des Vielen verschwinden zu lassen (vergl. §. 33, Anhang).

Indem die Pythagoreer nicht mehr, wie die Jonier, bei dem Unmittelbaren stehen blieben, sondern schon dem reinsten Ideellen, der logischen Idee, denkend sich näherten, konnten sie auch das Absolute nicht mehr als Materie oder als sinnliche Lebenskraft bestimmen. Nach Cicero de nat. Deor. I, 11 lehrte Pythagoras eine Weltseele, die durch das All verbreitet sey und von der auch unsere Seelen abstammen, und hiermit stimmt überein Sextus Emp. adv. Matth. IX, 127. Stob. ecl. phys. I. p. 452. Daß die Pythagoreer wirklich eine Weltseele lehrten, folgt auch mittelbar daraus, daß sie die menschlichen Seelen für Theile des Aethers (Diog. L. VIII, §. 28) hielten; denn den Aether oder das Feuer setzten sie in das Centrum der Welt und hielten ihn für die Wache des Zeus und das Maaß des Weltganzen; sie mußten folglich auch diesen Aether und damit das Centrum der Welt als beseelt sich denken. Es paßt diese Annahme aber auch ganz zu dem schon bezeichneten Charakter ihrer Lehre, wornach sie jenseits des Gegensatzes von Transcendenz und Immanenz Gottes steht[1], und zu der Stellung, welche sie in der Geschichte der Philosophie einnimmt[2], sofern die Vorstellung einer Weltseele zwischen der sensualistischen Bestimmung Gottes als Materie oder als sinnlicher Lebenskraft und der

[1] Die Weltseele ist ja eben das der Welt immanente und doch für sich seyende Princip: denn daß sie den Pythagoreern kein bloßes Wort, sondern ein wirklich Existirendes gewesen, erhellt daraus, weil sie eine Vorsehung Gottes statuirten. (Diog. L. a. a. O.)

[2] Zeller vermuthet, daß die Vorstellung von einer Seele der Welt dem platonischen Ideenkreise entnommen sey (S. 123). Aber umgekehrt muß man sagen, daß Plato Vieles der pythagoreischen Lehre entnommen habe. Das Eigenthümliche der platonischen Lehre ist wohl die Unterscheidung Gottes und der Weltseele, das Pythagoreische ist ihre Identificirung.

logischen Definition desselben als eines Geistes die Mitte hält.[1]

Dem Geiste dieses Systems entspricht auch, was Aristoteles von ihm sagt, daß es eine Evolution des Absoluten gelehrt habe. Denn dieß sagt auf das bestimmteste die Stelle in Arist. Met. 12, 7, wenn hier Aristoteles, nachdem er selbst unmittelbar zuvor von Gott gelehrt hatte, daß er ewig actu sey, die Pythagoreer und Speusipp tadelt, weil sie lehren, nicht im Prinzip finde sich das Beste und Schönste, da auch bei den Pflanzen und bei den Thieren die Prinzipe zwar Ursache seyen, das Schöne und Vollkommene aber enthalten in dem aus ihnen Gewordenen. Weil den Pythagoreern Gott die Einheit des Ganzen, das Centrum des Alls oder die Weltseele war, so mußte ihnen die Weltentwicklung eine solche auch des Absoluten seyn; denn, so wenig die Seele ohne ihren Leib, so wenig ist die Weltseele ohne die Welt. Zudem ist, wie wir gesehen haben, das Vollkommene die Harmonie, die aber aus den Gegensätzen des Geraden und Ungeraden, der Gränze und des Unbegränzten sich bildet, also nur in der Welt als der Einheit jenes Gegensatzes sich verwirklicht (vergl. Theophr. Met. 9). Dennoch aber konnten sie Gott selbst oder ihn seinem Wesen nach betrachtet als ewig sich gleich setzen. Er ist ja die in allem Werden beharrliche Seele. Dieß geht unter Anderem auch hervor aus Arist. phys. IV, 6 und Stob. ecl. phys. I, p. 380, wornach die Entstehung der Welt so beschrieben wird, daß diese als eine einige und ungetheilte vorausgesetzt und angenommen wird, sie habe zuerst das Leere aus dem Unendlichen eingeathmet und dieses Leere habe sodann die Dinge von einander getrennt (vergl. auch Arist. Met. 14, 3). Dieses Einathmen setzt ein seelenartiges Wesen voraus, das hiemit unerzeugt ist, da aus seinem Einathmen des Leeren erst die Welt des Endlichen entsteht. Bei dieser Betrachtung der Welt als eines beseelten Ganzen ist es daher klar, wie sie ohne alle Inconsequenz das aktuelle Seyn Gottes und ein Werden in ihm annehmen konnten. Nur mußten

[1] Insbesondere scheint die pythagoreische Lehre die Weltseele selbst von der primitiven Materie, dem Feuer, nicht bestimmt unterschieden zu haben. Bald ist diese selbst das Seelenhafte, bald nur das Organ der Seele (Vergl. Arist. de an. I, 2).

sie, wenn sie hienach die Welt selbst als eine Aeußerung des göttlichen Lebens, als dessen Athmungsprozeß betrachteten, nothwendig (vergl. §. 81) ein ewiges Werden derselben setzen. Wirklich wird diese Lehre ihnen zugeschrieben (Stob. ecl. phys. I, p. 418, wogegen die Behauptung des Aristoteles, Met. 14, 4 offenbar eine bloße Consequenzmacherei ist), und wir sehen also auch in dieser Beziehung die pythagoreische Lehre ganz in der philosophischen Uranschauung sich bewegen. [1]

Die Welt endlich, in welcher sich also das Absolute entfaltet,

[1] Auch hierin muß ich von der Ansicht Dr. Zellers S. 124 abweichen. Die Stelle Arist. met. 12, 7 bezieht er blos auf das Endliche, weil Philolaus Gott als ewig sich gleich setze und die Vorstellung von einer Entwicklung Gottes der ganzen alten Philosophie fremd sey. Allein der Zusammenhang der angegebenen Stelle nöthigt, sie auf Gott zu beziehen. Zudem scheint Aristoteles den Pythagoreern den Schluß unterzulegen, daß im Princip nicht das Schönste und Beste sey, weil auch bei endlichen Dingen (Pflanzen und Thieren) die Principien nicht das Vollkommene seyen; es ist dieß also gerade ein Schluß von endlichen Principien auf das absolute Princip. Wundern aber muß ich mich, wie Zeller sagen kann, die Vorstellung von einer Entwicklung des Absoluten sey der ganzen alten Philosophie fremd. Was ist denn die Lehre des Anaximander, der ja das Unendliche als die potenzielle Einheit aller späteren, gesonderten Existenzen betrachtet, dem das Unendliche an sich nichts ist, als die implicite Welt und die Welt nichts, als der explicite Gott, was ist sodann die Lehre des Anaximenes anderes, als eine Evolutionstheorie des Absoluten? Gerade die ersten griechischen Philosopheme mußten um so mehr diese Betrachtung in sich aufnehmen, je näher sie noch der griechischen Uranschauung und der griechischen Religion stunden. Diese lehrt ja mehr, als jede andere Religion, eine Theogonie, sogar in der einseitigen Form einer Entwicklung des intelligenten Princips in Gott (des Zeus) aus dem Bewußtlosen (dem Erebos). Gerade aber bei den unmittelbaren Vorgängern der Pythagoreer kann man auch lernen, wie die ewige Sichselbstgleichheit des Unendlichen doch neben seiner Evolution angenommen werden kann. Denn Anaximander setzte das Unendliche trotz seiner Scheidung in die Gegensätze als ἀθάνατον und ἀνώλεθρον. Aehnlich Anaximenes, welcher bereits eine genaue Distinction macht, indem er sagt, daß das Princip seinem Wesen (γένος) nach unendlich, seinen Qualitäten (ποιότης) nach endlich sey. Es hieße darum auch nicht, wie Zeller S. 125 Anm. meint, auf die pythagoreische Lehre viel zu moderne Ideen übertragen, wenn man sagen würde, sie habe die bleibende Identität der Substanz gelehrt, aber damit ihre zeitliche Entwicklung nicht aufheben wollen. Ihr Sinn wäre damit wenigstens richtig bezeichnet, wenn sie auch jenen Ausdruck nicht kannte.

ist den Pythagoreern eine **dreifache**: der Olympos, welcher die Reinheit der Elemente enthält, der Kosmos, welcher die vollkommen geordnete Welt ist und alle übrigen Weltkörper außer der Erde umfaßt, der Uranos, in welchem das Veränderliche lebt und welchem die Erde angehört. Zu dem letzteren gehörte ihnen die *ἀρετή*, die erst im Werden des Sittlichen begriffen und noch unvollendet ist, zu dem Kreise des Kosmos aber die *σοφία*, die vollendete Sittlichkeit. Wir schließen mit diesem großartigen Blicke in das Universum. Aristoteles sagt von ihnen, daß sie ihre Lehre vom Weltganzen *οὐκ ἐκ φαινομένων*, sondern *ἐκ λόγων* sich gebildet haben. Durch diese rein rationelle Methode gelangten sie im hohen Alterthume, zu einer Zeit, in welcher noch so wenige Beobachtungen über die Bewegungen der Weltkörper Statt gefunden, wo so wenige Hilfsmittel dem Menschen zu Gebote standen, zu Resultaten, welche wahre Anticipationen des kopernicanischen Systems sind, indem sie lehrten, daß die Erde, selbst nur einer der Sterne, im Kreise um einen höheren Mittelpunkt sich bewege und hiedurch Nacht und Tag entstehe (Arist. de coelo II, 13). Diese rationelle Methode oder vielmehr ein philosophisch genialer Blick war es, der sie zu der Annahme jener drei Welten leitete. Es sind dieß ganz dieselben Welten, welche wir in unserer Theorie deducirt haben, der Olymp ist die reine, ewige Welt, die Welt der reinen, göttlichen Substanzen oder, wie die Pythagoreer sagten, der *εἰλικρίνεια τῶν ϛοιχείων*, den Uranos nennen sie selbst die Welt des Veränderlichen und in welche Beziehung sie den Kosmos zu ihm setzten, erhellt daraus, daß in diesem die ethische Vollendung dessen Statt findet, dessen Werden dem Uranos zugehört.[1]

Es wäre noch manches Sinnvolle aus der pythagoreischen Philosophie anzuführen. Aber es genügt diese allgemeine Charakteristik, um zu zeigen, wie diese Philosophie, entsprungen aus einem Mittlern zwischen Anschauung und Verstand, der

[1] Ich darf nicht erst versichern, daß ich die Grundlage meiner Theorie nicht von den Pythagoreern entlehnt habe. Die angegebene, specielle Lehre der Pythagoreer habe ich erst kennen gelernt, nachdem ich längst mein System ausgebildet hatte. Wohl aber darf es als keine geringe Bestätigung einer Idee gelten, wenn sie sich in einem Systeme wieder findet, dessen geniale Richtung zeigt, wie nahe sein Urheber dem ewigen Quell der Wahrheit, dem Urwissen, gestanden.

intellectuellen Anschauung, selbst noch jenseits der Gegensätze stehe, in die ein abgezogenes Denken sich verirrt, und darum ahnungsvoll in der absoluten Wahrheit sich bewege. Diese Urwahrheit scheint in Pythagoras auf eine originale Weise gelebt zu haben. Daher das unmittelbar Imponirende und Anziehende seiner Persönlichkeit, das wie magisch wirkend geschildert wird, das göttlich Hohe in ihr, welches der Grund war, daß ein Mythenkreis sich um sie bildete. Die Entstehung dieses Sagenkreises setzt voraus ein unmittelbares Verhältniß zum Göttlichen in seiner Person und es ist in der That eine höchst schaale Vorstellung von der Philosophie, wenn man sie nur als abgeleitetes Wissen faßt, da vielmehr in jedem wahren Philosophen die Idee auf ursprüngliche Weise lebt und es ein Urwissen giebt, das zwar dann, wenn das Wissen in Gegensätzen sich bewegt, nur in relativer Form erscheint, aber da als das ewig Gewisse sich schlechthin ankündigt, wo Begriff und Anschauung, wie in Pythagoras, noch unmittelbar eins sind, oder wo sie durch die Stadien der Trennung hindurch sich wieder vereinigen. Jenes Urwissen ist nothwendig zugleich religiös und gerade eine tiefe Religiosität ist es, welche von Pythagoras und seinen Schülern gerühmt wird. Nichts desto weniger verhielt er sich gegen den Volksglauben seiner Zeit negativ, was schon seine geheimen Orgien, sein esoterischer Gottesdienst beweisen. Seine Philosophie führte zu einer philosophisch freien Religiosität und zeigte auch hierin das wahre Verhalten. Als Reflex der ganzen Idee zeigte sie sich aber auch in der ethischen Richtung, die sie hervorrief. Eine Anschauung der vollen Wahrheit, mußte sie eingreifen in das Leben und sich hier als allseitig harmonische Bildungskraft bekunden. Philosophen, Feldherren, Dichter, Staatsmänner gingen hervor aus dem Bunde der Pythagoreer, und dieser bezweckte die gleichmäßige Entwicklung aller Anlagen des Geistes, die philosophische, religiöse, ästhetische, moralische, politische. Am meisten ragte Pythagoras selbst durch seine ebenso tief speculative, als religiöse und ästhetische Bildung hervor, mit welcher sich ein hoher Enthusiasmus für das Gute und Edle und eine bedeutende Beredtsamkeit verband und welche außerdem durch ein schönes Aeußere unterstützt war. Aber auch andere Männer aus seiner Schule, wie Archytas, zeigten ein seltenes Ebenmaaß geistiger Vollendung (s. Ritter I. S. 377).

Das Princip in logischer Form.

§. 91.

Die logische Bestimmung des Princips, dessen bloße Vorstufe die pythagoreische Lehre ist, ist die dritte und letzte Form, in welcher dasselbe gefaßt werden konnte und welche schon deßwegen, weil sie die tiefste ist, der mannigfaltigsten Auffassung fähig war. Sie findet sich in den Systemen der Eleaten, Heraklits, der Atomistiker und des Anaxagoras.

Daß diese sämmtlichen Philosophen jenes Eine gemeinsam haben, das Princip in logischer Form aufgefaßt zu haben, dieß zeigt sich schon in der ihnen gemeinsamen und nunmehr hervortretenden Unterscheidung des Vernunftwissens als des wahren von der sinnlichen Anschauung und Vorstellung als etwas für sich Falschem. Von den Eleaten und Heraklit ist dieß bekannt, und ich beziehe mich der Kürze halber auf die Stellen bei Ritter I, S. 482, 495 und 262. Aber denselben Gegensatz behauptete auch Anaxagoras (Ritter I, S. 336) und selbst die Atomistiker (vergl. Zeller S. 201). Aber auch die Principien dieser Philosophen selbst sind bei aller ihrer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit doch darin eins, daß sie nicht, wie die Materie der Jonier oder die Zahlen der Pythagoreer, das Sinnliche an sich haben, sondern rein intelligible, unsinnliche, blos für die Gedanken vorhandene Principien sind. Von dem Eins der Eleaten, dem Werden des Heraklit und dem *νοῦς* des Anaxagoras erhellt dieß von selbst; aber auch die Atome sind nicht die sichtbare Materie oder ein sinnlich Empfindbares, sondern werden diesem ausdrücklich entgegengesetzt als etwas, was blos für die echte, nicht-sinnliche Erkenntniß ist (Sext. Emp. VII, 139). Weil hienach die besonderen Principien jener Philosophen sämmtlich logisch sind, so können wir endlich sagen, daß alle jene Philosophen, obgleich ihre wirklichen Principien zum Theil den schroffsten Gegensatz bilden, im Grunde nur Ein Princip gemeint haben, welches auf derjenigen Stufe des Wissens, auf welche sie sich erhoben haben, nur als die absolute Vernunft (§. 78) bestimmt werden konnte.[1] Von Anaxagoras ist dieß wiederum am klarsten,

[1] Man muß wohl unterscheiden, was im Grunde eines Systems als Princip wirkt und was es selbst als Princip an die Spitze stellt

dessen Princip actu der *νοῦς*, die Vernunft als Subject ist; aber auch die Eleaten lehren: *σύμπαντα εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν* (Diog. L. IX, 19), und Heraklit spricht von einem Gedanken, der Alles in Allem lenke, einem *κοινὸς* oder *θεῖος λόγος* oder einem uns umgebenden *λογικὸν καὶ φρενῆρες* (Diog. L. IX, 1. Sext. Emp. adv. Math. VII, 127 seq.), ja sogar die Atomistiker kennen eine allgemeine Nothwendigkeit, nach der Alles geschieht und die ihnen zugleich die Vernunft ist (*οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, Stob. ecl. phys. p. 160). Wir dürfen mit Recht behaupten, daß diese Vernunft des Alls das tiefere Princip aller jener Philosopheme ist, obgleich es nur im Hintergrunde derselben ruht. Wenn die Urheber derselben die sinnvolle Einheit des Ganzen betrachteten, mußten sie fühlen, daß zu seiner Erklärung weder das abgezogene Eins, noch das zweck- und sinnlose Werden noch die Vielheit zufällig sich anhäufender Atome hinreiche, sondern daß eine, das Viele nach Zwecken setzende Einheit durch das All walte. Zu dieser nahmen sie daher ihre Zuflucht, wenn der Anblick der Wirklichkeit ihre Abstractionen sie vergessen machte, oder sie täuschten sich selbst durch eine Imagination,[1] welche ihnen unter ihren Abgezogenheiten das tiefere Princip, das sie

und als solches wirklich erkannt hat. Auf diesen Unterschied werden wir im Folgenden noch öfters zurückkommen. Nicht, als ob wir damit der Kritik gestatten wollten, einem Systeme willkührlich eine Idee unterzuschieben. Der Gedanke muß ausgesprochen seyn, er muß das Ganze bewegen. Aber alles das kann er und doch kann ein System ein ganz anderes Princip aufstellen und durchführen wollen, als dasjenige ist, welches es wirklich durchführt, auf das es wenigstens recurrirt, wenn es in gewisse Verlegenheiten kommt.

[1] Diese Imagination spielt eine große Rolle in der Philosophie. Sie thut wahre Wunder. Sie macht, daß ein Abgezogenes, Subjectloses doch Subject ist, daß es z. B. regiert, Zwecke setzt, nach ihnen Alles ordnet. Sie verleiht auch dem dürrsten, todtesten Begriffssysteme den Schein und Reiz des Lebendigen. Sie macht, daß die Urheber solcher abgezogenen Lehren in ihnen sich befriedigen können; denn sie haben nun durch die Täuschung, die sie unwillkührlich sich selbst bereiten, etwas, worin der Geist, der ein Lebendiges und zwar ein ewig Lebendiges ist, sich selbst wieder erkennen, wieder finden kann. Aber sie ist auch der Grund, warum mit ihnen sich zu verständigen sehr schwer ist, da sie zu besitzen glauben, was ihnen noch fehlt.

im Gemüthe trugen, das sie eigentlich sagen wollten, das ihr philosophischer Genius ahnete, das aber doch nicht mit jenen Abgezogenheiten ausgedrückt werden kann, als wirklich vorhanden vorspiegelte.

Nicht soll damit gesagt seyn, daß jene Abgezogenheiten willkürlich seyen und daß sie in der Geschichte der Philosophie hätten vermieden werden können. Die Erkenntnißquelle, aus der alle jene Systeme geschöpft haben, ist die reine Vernunft, sie als solche. Gerade aber damit das reine Denken entstehe, damit es möglich sey, muß es von allem mannigfaltigen Inhalt zuerst absehen und ein abgezogenes Denken werden. Zudem ist der reine abgezogene Begriff selbst nicht etwas blos Subjectives, sondern selbst das Allererste in allem Seyn, die einfache Wesenheit, die freilich weiterhin als ewiges Leben und ewiger Geist zu erkennen ist. Die reinste Abgezogenheit ist daher auch von Seiten der Sache selbst ein nothwendiges Stadium des philosophischen Erkennens.

Genauer aber gesprochen, so ist das reine Erkennen, das wir jetzt vor uns haben, eine Analyse des Inhaltes, den es nun zu exponiren hat. Dieser Inhalt ist aber der absolute, wie er auf der Stufe des rein logischen Erkennens nunmehr dem Bewußtseyn aufzugehen die Bestimmung hat oder er ist die Idee Gottes als Geistes. Dieser Begriff, wie ihn Anaxagoras erfaßt hat, ist der Zweck derjenigen wissenschaftlichen Revolution, die wir jetzt betrachten, ein Zweck, der zugleich der Impuls der vorangehenden Bewegungen ist. Der Geist aber ist Einheit des Vielen als ewige Bewegung (§. 25 ff.). Die in diesem Begriffe enthaltenen Bestimmungen exponirt nun die Philosophie für sich und bildet jede zu einem besondern Princip aus, das darum seinen Gegensatz und sein Complement an den andern hat, bis zuletzt alle in dem Begriffe des Geistes zusammengefaßt werden. Das Erste ist daher, daß die Einheit für sich hervorgehoben und als das allein Seyende ausgegeben wird — die eleatische Philosophie. Hierin liegt aber eine gedoppelte Antithese, nämlich die, daß es kein Werden, und dann die, daß es kein Vieles gebe. Das Erstere lehrt daher nunmehr Heraklit, das Viele aber stellen die Atomistiker als Princip auf. Alle diese Principien sind aber nur die

zerstreuten Bestimmungen des vollen Begriffs von Gott als Geist, der zuletzt erscheint.

1) Das Eins oder reine Seyn als Princip.

Sobald die rein logische Erkenntniß des Princips in der Geschichte der Philosophie auftrat, mußte das absolute Princip in seinem reinsten Wesen als das Eins und dieses Eins als das schlechthin Seyende begriffen werden (§. 1—4). Diesen analytischen Rückgang in das Allererste und Ursprüngliche in allem Seyn haben die Eleaten vollbracht und das ist das ewig Wahre an ihrer Lehre.

Alles oder Gott ist Eins und umgekehrt das Eins ist Gott, dieß war der Inbegriff der Lehre des Xenophanes (Arist. Met. I, 5. Clem. Al. Strom. V). Hier sehen wir die Philosophie in Uebereinstimmung mit der wahren Ontologie nicht sowohl mit dem Begriffe des Seyns, als mit dem der Einheit oder des Eins beginnen. Aber dieses Eins ist zugleich das wahrhaft Seyende (vergl. §. 6); es ist und ist schlechthin. Diesen weitern Gedanken hat Parmenides hinzugefügt, indem der ihm eigenthümliche Satz lautet: Das Seyn ist und unmöglich ist das Nichtseyn (V. 41). Der Fortschritt der Vernunft ist hiebei der, daß bei Parmenides nicht mehr, wie bei Xenophanes, das Subject des Urtheils Gott oder das All, sondern das Seyn selbst ist; denn bei dem erstern Urtheil ist das Subject, Gott oder das All, vorausgesetzt und das Eins erscheint als Prädicat. In dem Urtheil des Parmenides dagegen wird die Vernunft erst voraussetzungslos, indem nun Prädicat und Subject identisch sind, und das reine Princip, der reine Vernunftbegriff erscheint nun erst als die Substanz, als das Ursprüngliche und allein Seyende. Gerade darum enthält aber auch das Urtheil des Parmenides etwas Unangemessenes. Denn das Seyn ist an und für sich bloßes Prädicat. Parmenides hat es daher nur hypostasirt. Die wahre Wesenheit ist nur das Eins. Das Urtheil des Parmenides setzt daher das des Xenophanes voraus. Was ist, ist nur dadurch, daß es ein Eins ist. Denn ein Nicht-Eins vermag sich nicht im Seyn zu behaupten, sondern ist der Auflösung zerfallen. Also ist auch das rein oder schlechthin Seyende das reine oder schlechthinige Eins. Es begegnet uns daher hier, was wir noch

öfter sehen werden, daß als Correctiv eines Frühern auftritt, was im Grunde nur Complement desselben ist. Oder die Urtheile jener beiden Philosophen sind geschichtlich auseinandergetreten, sie sind aber Ein Urtheil, in dem sich das Gesammtergebniß ihrer Philosopheme ausdrücken läßt: Die Einheit ist das allein Seyende und umgekehrt das allein Seyende ist die Einheit oder das Eins.[1]

Auch die früheren Systeme hatten das Eins als Princip, aber theils in der Form der Urmaterie, theils in der der Urzahl. Das Eins oder das Seyende der Eleaten aber ist ein schlechthin ideelles, logisches. Darum sagt Parmenides: Dasselbe ist das Denken und das, weßwegen der Gedanke ist; denn nicht ohne das Seyende wirst du finden das Denken (Fr. v. 95). Hier sehen wir das große Princip der Identität des Denkens und des Seyns. Dieses Princip mußten die Eleaten entdecken, weil ihr Eins das schlechthin Ideelle, nichts Materielles oder Besonderes, wie die Zahl eins, die neben anderen eins ist, sondern das Sichselbstgleiche in Allem, das Allgemeine ist. Dieses Sichselbstgleiche in Allem ist schlechthin unsinnlich, sie ist die, das sinnlich außereinander Seyende erst setzende, ideale Einheit, welche Alles schafft und im denkenden Geiste sich wieder erfaßt, somit jene absolute Vernunft, die Einheit des Denkens und Seyns ist.

Wir können uns den großen Enthusiasmus denken, mit welchem der Geist diese große Idee damals begrüßte, als er sie entdeckte, als sie noch frisch war und zum ersten Male im Bewußtseyn auftauchte. Dieser Enthusiasmus spricht sich besonders in dem Werke des Parmenides aus, wenn er in einer einleitenden Allegorie vorstellt, wie die Seele, von Rossen geführt und Jungfrauen geleitet, auf einem nie betretenen Wege an den Wohnungen des Lichts und der Dike angelangt und ihr dort die Pforten der Wahrheit aufgeschlossen worden seyen. Jenes Seyende oder Eins war den Eleaten das Höchste. Heftig polemisirten sie gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen vom Göttlichen und fanden in dem reinen Eins oder Seyn Gott; beides, das

[1] Auch Parmenides, wo er sagen will, was das Seyn sey, bestimmt es übrigens als das Eins (vergl. v. 62, 83 ff.), und Alleinheitslehre zu seyn, ist darum der gemeinsame Charakter der eleatischen Systeme. V. 62: ὀυδέ ποτ' ἦν ὀυδ' ἔςαι, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν συνεχές.

Eins und Gott, Gott und das All waren ihnen Wechselbegriffe und ihre Philosophie war der reinste Pantheismus.[1] In der That waren sie in ihrem vollen Rechte. Jene Polemik der Eleaten ist ewig die der Philosophie. Gott ist keine Person außer und neben der Welt, wie die gewöhnliche Vorstellung annimmt, sondern er ist das, was die Eleaten lehrten, die Einheit des Alls, und die wahre Religiosität findet nur in dieser Anschauung des Ganzen als des Absoluten ihre Befriedigung. Im Endlichen das Unendliche zu finden, das Absolute anzuschauen nicht als ein endliches Wesen, sondern als Einheit aller Gegensätze, somit als das Eine absolute Ganze, das wir vor uns haben, das ist das Bedürfniß eines freien und tiefen Gemüths. Jenes Alleinheitsgefühl ist zugleich die Lösung aller Dissonanzen und jenes Schmerzes, der seinen letzten Grund in dem Gefühle der Isolirung des Einzelnen hat. Das ist das Wahre in dem eleatischen Pantheismus und eben jene Totalität haben die Eleaten im Sinne, z. B. Xenophanes, wenn er lehrt, Gott sey weder bewegt noch unbewegt, weder begränzt noch unbegränzt (Arist. de Xen., Zen. et Gorg. I, 1); denn hier ist die absolute Anschauung, die zugleich ein reines religiöses Gefühl enthält, ausgesprochen, daß nämlich die Gegensätze in Gott eines sind.

Allein diese Identität faßten die Eleaten in einem ganz abgezogenen Sinne. Ihr Satz lautete nicht: das Eine ist das wahre, sondern es ist das alleinige Seyn, und darum enthielt er eine gedoppelte Antithese theils gegen das Werden, theils gegen das Viele. Diese Begriffe suchten die Eleaten und unter ihnen besonders Zeno dialectisch in sich aufzulösen, den des Werdens, indem sie das Dilemma aufstellten, daß, wenn etwas werde, es entweder aus einem ihm Gleichen oder einem ihm Ungleichen

[1] Cousin hat dieß neuerdings geläugnet. Er findet in der Lehre der Eleaten den reinsten und edelsten Theismus. Das ist aber der große Fehler so vieler Geschichtsforscher, ihr eigenes System, sey es nun Pantheismus oder Theismus, überall wieder finden zu wollen. Das Eins der Eleaten war noch ganz abgezogen, nicht in sich selbst Vielheit, und ihre Lehre mußte darum pantheistisch seyn. Gott, das Eins und die Welt waren ihnen Wechselbegriffe (s. Arist. Met. I, 5). Dieses Eins ist das einzig Seyende, außer ihm existirt gar nichts. Dieß sagt Parmenides v. 59 ff., wenn er das Seyende als ungeworden, als ein Ganzes, als ein zusammenhängendes Eins bezeichnet.

werden müsse, was beides unmöglich sey; den des Vielen aber, indem Zeno zeigte, daß, wenn es Vieles gebe, es zugleich begränzt und unbegränzt seyn müßte (Simpl. phys. f. 30. b. Arist. phys. VI, 9). Dieselben Begriffe nur in realer Form, theils in der des Raumes, seiner unendlichen Theilbarkeit, theils in der der Bewegung hat Zeno noch weiter bestritten. Wenn nun gleich diese Antithese gegen das Werden und das Viele die Bedingung davon war, daß das wahre Princip für sich, in seiner Reinheit erkannt und herausgehoben wurde; so war sie doch zugleich der Grund der Dürre und Leerheit jenes Princips und eines durchgreifenden Widerspruchs mit sich, in welchem die eleatische Lehre befangen war.

Was die Eleaten in Wahrheit wollten, was das Befriedigende an ihrer Lehre ist und was sie selbst im Gegensatz zu den anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott bezweckt haben, war die Anschauung des Absoluten als eines in sich geschlossenen und erfüllten Ganzen, ja sogar als absoluter, reflexibler Einheit; was sie aber wirklich als Princip setzten, war keines von beiden, sondern die Einheit als völlig bestimmungslos, leer, nichtig, nihilistisch. Daß sie das Absolute als in sich geschlossenes Ganzes sich dachten, das erhellt aus ihrer Lehre von der sphärischen Gestalt desselben; diese schrieben sie Gott zu, weil er vollkommen, nach alle Seiten hin sich selbst gleich sey (Arist. de Xenoph. I, 1). Man könnte vielleicht darin, daß sie das absolute Eins als Sphäre sich dachten, eine Unfähigkeit derselben, das Eins rein logisch zu fassen, finden wollen. In Wahrheit liegt jener Auffassung ein tieferer speculativer Blick zu Grunde. Weil das Absolute Eins ist, muß es sphäroidisch seyn; denn als Eins ist es im Hinausgehen ewig in sich eingehende Bewegung, darum ewig in sich beschlossene, in sich beruhende Totalität. Dieß ist die speculative Idee, welche auch die Eleaten bewegte. Allein um diese Idee mit vollem Rechte ihrem Systeme einverleiben zu können, hätten sie die Einheit schärfer fassen und, was sie gerade bestritten, als Einheit der Discretion und Continuität begreifen sollen; denn nur aus diesen beiden Actionen geht die sphäroidische Gestalt des Einen hervor (§. 13). Daß sie ferner die Einheit im Grunde als absolute sich dachten, liegt schon in dem so eben und in dem oben Bemerkten, wornach das Eins

außerhalb der Gegensätze des Begränzten und Unbegränzten, des Bewegten und Unbewegten seyn soll und überhaupt darin, daß ihrer Bestreitung der endlichen Vorstellung von Gott vielfach die Idee des absolut Vollkommenen zu Grunde liegt (Arist. de Xen. Zen. et Gorg. 3. v. 64). Daß aber dieser Einheit sogar Reflexibilität zukomme und nicht etwa blos in dem Sinne, wornach alle Individuen zusammen ein Gesammtwissen constituiren, was allerdings in der Stelle, (Arist. I. 1[1], gesagt ist, sondern auch in dem Sinne eines subjectiven Eins, dieß spricht Xenophanes aus, wenn er sagt: Gott regiert Alles ohne Mühe mit seinem Verstande (Simpl. I, 1), und Parmenides, wenn er in die Mitte der Weltsphäre einen Dämon setzt, der Alles regiert und die Gegensätze in Eins bildet (v. 129). Hier haben wir eigentlich die ganze Idee und ganz dasselbe, was wir als das Wahre zu beweisen versucht haben. Gott ist das subjective Eins, dessen Realität die sphäroidische Welt ist. Wie sehr aber zu dieser Fülle der Anschauung des abgezogenen Eins der Eleaten nur der Ansatz gewesen, bedarf keines Beweises. Die Fülle der philosophischen Anschauung hat in jenen Aussprüchen den abgezogenen Begriff mit der unwillkürlichen Kraft der Wahrheit, die ihr inwohnt, gleichsam überwuchert.[2]

Jene Fülle der philosophischen Anschauung war also das unendlich Befriedigende des Eleatismus. Faßten dagegen die Eleaten die Consequenzen des abgezogenen Begriffs vom höchsten Princip streng ins Auge, so verschwand jene Fülle, um einer unendlichen Leere Platz zu machen. Das reine Eins ist ebenso Ungrund alles bestimmten Seyns, wie Grund desselben (Simpl. phys. fol. 9. a). Die Geburt nennt darum Parmenides eine verhaßte (στυγερος, v. 130) und es wird ihm der Ausspruch beigelegt: besser wäre es, in dem Schooße des Eins begraben zu bleiben (Ritter I, 511). Dieser Mißton mußte in einer Lehre zurückbleiben, welche, obgleich ihr eine tiefere Idee zu Grunde

[1] Sie lautet: ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ.

[2] Dieß ist das Wahre an Cousins Auffassung der eleatischen Lehre, das Irrige aber bleibt an ihr die Meinung, daß die eleatische Lehre ein Theismus seyn wollte, oder, von ihrem Principe aus betrachtet, consequenter Weise seyn konnte.

lag, doch in dem abgezogensten Begriffe befangen war. Sobald die reinen Consequenzen dieses Begriffs gezogen wurden, so mußte ein völliger Nihilismus sich herausstellen, welcher das Grab aller tieferen Interessen des Geistes ist. Wenn daher wirklich Zeno gesagt hat, daß, wenn ihm Jemand erklären würde, was das Eins sey, er im Stande wäre, das Seyende begreiflich zu machen; so hatte er eine richtige Ahnung von der Einseitigkeit und dem Ungenügenden seiner Lehre, indem die wahre Philosophie in dem Eins das Seyende, also das Mannigfaltige nicht zu negiren, sondern vielmehr aus ihm begreiflich zu machen hat, und wenn sie das Eins recht erkennt, in ihm auch den Grund des Werdens und des Vielen finden wird. So lange aber dieses Eins nicht in sich selbst erkannt war, mußten jene beiden, durch die Aufstellung desselben als Princips der Philosophie ausgeschlossenen Begriffe selbst für sich, also ebenso einseitig, wie das Eins, als Principien ihm gegenübertreten.

2) Das Werden als Princip.

Dieses Werden, angeschaut in der sinnlichen Form des Feuers, als des ewig beweglichen Elements, hat Heraklit zum Princip erhoben, indem er sagte: Alles ist und ist nicht (Arist. Met. 4, 7), darum auch lehrte, daß Alles gehe und nichts bleibe, und indem er dem Strome eines Flusses das Seyende verglich, behauptete, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen könne (Plat. Cratyl. p. 402). Heraklit setzt hier die Anschauung des Fließens oder Werdens, vermöge dessen Alles ebenso ist, als nicht ist, dem eleatischen Seyn entgegen, und bildet insofern einen wahren Fortschritt in der Geschichte der Philosophie. Das bloße Seyn, die bloße Ruhe wäre der Tod, Leben ist erst im Werden, und dieß hat Heraklit wohl erkannt (Plut. decr. philos. I, 23).

Allein, weil Heraklits Princip dem eleatischen nur entgegengesetzt ist, so ist es nicht eigentlich ein Fortschritt über dasselbe hinaus, sondern nur ein Complement desselben, für sich ebenso einseitig, als dieses.

Wohl umfaßt sein Satz: Alles ist und ist nicht, auch das eleatische Seyn. Aber schon aus den obigen Aeußerungen geht hervor, daß er den Bestand im Werden läugnete. Zwar soll

nach Aristoteles seine Meinung gewesen seyn, daß alles Andere werde und fließe und nichts beharrlich sey, Eines ausgenommen, das allein bleibe und aus dem alles Andere entstehe (de coelo III, 1). Allein dieses Eine war ihm das Feuer, das ewig Lebendige (Fr. 25), aber auch ewig die Welt in gewissen Perioden Verzehrende (Diog. L. IX, 8). Das einzig Beharrliche — könnte man daher im Sinne Heraklits sagen — ist der ewige Wechsel. Nichts Bestimmtes bleibt. Gegen Feuer, sagt er, wird Alles ausgetauscht und Feuer gegen Alles, wie Gold gegen Waaren und Waaren gegen Gold. Dieß hatte aber seinen tieferen Grund in dem Satze: Alles ist und ist nicht; so unmittelbar und schlechthin ausgesprochen, ist dieser Satz widersinnig, und Aristoteles bemerkt mit Recht von ihm, daß er Alles wahr, darum auch Alles falsch mache (Met. IV, 7). Es kommt auf die Beziehung an, in der etwas ist und nicht ist. Diese beiden Beziehungen können nicht dieselbigen seyn. Das Ding ist allerdings die Einheit dieser Beziehungen und, weil diese entgegensetzt sind, ein werdendes und lebendiges; aber es ist zugleich ein, im Werden beharrliches, weil diese Beziehungen nicht das Ding selbst sind, dieses also im Wechsel zu beharren vermag.

Sowie aber Heraklits Princip die im Wechsel beharrliche Einheit fehlt, so auch die specifische Differenz der Begriffe und der Dinge. Seyn und Nichtseyn sind Gegensätze. Indem daher Heraklit diese als identisch setzte, mußte er überhaupt auf den allgemeinen Satz geführt werden, daß die Einheit den Gegensatz in sich schließe. Wirklich setzt er dem Princip der Eleaten, aus welchem alle übrigen Sätze derselben geflossen sind, daß nämlich nichts sich entgegengesetzt seyn könne, den anderen entgegen, daß Alles aus Entgegengesetztem sey (Arist. nic. VIII, 2). Mit Recht findet er in dem Gegensatze den Grund der besten Harmonie (Diog. L. IX, 7). Es blickt bei ihm sogar der tiefere Gedanke einer maßvollen Einheit des Gegensatzes durch, wenn er die εἱμαρμένη den λόγον ἐκ της ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν των ὄντων nennt (Stob. ecl. I. p. 58) und wenn er von dem Feuer sagt, daß es sich nach Maaß entzünde und nach Maaß erlösche (Clem. Al. strom. V, p. 599). Allein diese Idee hat er nicht festgehalten und konnte er bei jenem Grundsatze, den er schlechthin setzt, daß Alles sey und nicht sey, nicht

festhalten. Dieser oberste Grundsatz Heraklits setzt eine absolute Identität alles Entgegengesetzten, und eine solche spricht derselbe auch aus in den Worten: Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammenstimmendes und Mißstimmendes, Zusammengehendes und Auseinandergehendes, und mache aus Allem Eins und aus Einem Alles (Arist. de mund. 5). Hiebei ist die specifische Differenz der Begriffe und der Dinge verkannt, vermöge welcher nicht jedes mit jedem sich verbinden kann. Indem aber der Grundsatz Heraklits die Bestimmtheit aller Begriffe vernichtet, enthält er den Keim jener sinnlosen Scheindialektik, die alle Gegensätze ohne Weiteres zusammenwirft und die bei den späteren Herakliteern in einen förmlichen Begriffstaumel bei ordnungslosem und unzusammenhängendem Reden übergegangen ist (Plat. Theat. p. 180).

Doch der größte Fehler des heraklitischen Princips ist der Mangel des Zweckbegriffs. Ist es gleich nothwendig, daß der Gegensatz aus der Einheit hervortrete, damit die Einheit sich selbst schlechthin offenbar werde; so ist es ebenso nothwendig, daß das Herbe des Gegensatzes sich löse in der Uebereinstimmung, und diese, welche der Zweck der Entzweiung ist, ist, ferne davon, ein Erlöschen der Kräfte zu seyn, vielmehr die rechte Entfaltung des Mannigfaltigen. Heraklit aber sagt: von den entgegengesetzten Principien nenne man dasjenige, was zum Entstehen führe, Krieg und Streit, dasjenige aber, was zur Verbrennung (zum Tode) führe, Uebereinstimmung und Friede (Diog. L. IX, 8). Der Gegensatz soll also fortbestehen, da wo er sich auflöst in die Uebereinstimmung, ist nur Tod und Erlöschen des Prozesses. Damit ist im Grunde alle Sittlichkeit vernichtet; denn Zweck alles sittlichen Handelns ist Uebereinstimmung, ist eine Einheit, bei welcher die relativen Einheiten frei in dem Ganzen sich bewegen und jede, ohne die Sphäre der andern zu verletzen, in ihrer eigenen wirkt. Aber wie vermochte auch der Zweckbegriff seine Stelle in einer Lehre finden, deren höchster Gedanke, in welchem ihre Weltanschauung endigt, der pure Wechsel des Werdens des Vielen aus dem Einen und des Untergehens in ihm ist, welche periodisch die Welt in dem Feuer verbrannt werden und aus ihm wieder hervorgehen läßt, ohne daß hiebei etwas Anderes herauskommt, als was schon zuvor gewesen?

Fassen wir das Bisherige zusammen, so hat Heraklit in

dem Werden des Entgegengesetzten zu dem Entgegengesetzten weder das beharrliche Eins, noch die specifische Eigenthümlichkeit des Mannigfaltigen, welches die Position jenes Eins ist, noch den Endzweck erkannt, in welchem das Eins durch den Gegensatz hindurch sich mit sich zusammenschließt. [1] Jenes schlechthinige Eine, das die Vielen setzt, aber sie setzend, zugleich in sich beharrt und der Endzweck aller Entzweiung ist, ist Gott als Geist, als Subjekt. Heraklit hat im Grunde diese Idee im Auge, wenn er jenes Eins als Weltseele bezeichnet (Plut. decr. phil. IV, 3) und dieser Vernunft zuschreibt (Sext. Emp. adv. Math. VII, 127. 129). Wir sehen auch hier, daß eine und dieselbe absolute Idee das Innerste aller Philosopheme ausmacht. Allein, weil diese Idee in der Lehre Heraklits vermöge der einseitigen Art und Weise, wie er den Gegensatz und das Werden auffaßt, keine rechte Stelle finden oder wahrhaft festgehalten und nach allen denjenigen Bestimmungen, die in ihr liegen, entschieden ausgebildet werden konnte, so mußte Heraklit im Grunde im Widerspruche mit dem Begriffe Gottes als Subjektivität sich befinden, und dieß ist es, was er auf das bestimmteste in den Worten ausspricht: die Welt hat weder einer der Götter, noch der Menschen gemacht, sondern sie ist und wird seyn ein ewig lebendiges Feuer, das sich periodisch entzündet und periodisch wieder erlischt (Clem. Al. strom. V, p. 599).

Wie gestaltete sich diese philosophische Weltanschauung im Leben ihres Urhebers? das ist immer eine interessante Frage. Weil dem Heraklit die Einheit der Gegensätze das Höchste war, daher floß der sittliche Ernst, mit dem er das Einzelne als ein verschwindendes Moment dem Allgemeinen ordnete (Sext. emp. adv. Math. VII, 133), aber weil jene Einheit im Grunde nichts war, als der wesen- und

[1] Wenn daher Hegel am Anfange seiner Darstellung Heraklits (I, S. 328) ausruft: Hier sehen wir Land, wenn er in seiner Lehre durchaus die speculative Form der Idee findet und sie auch wirklich durchgängig zu rechtfertigen versucht; so ist dieß nur ein Beweis, wie einseitig er selbst diese speculative Form der Idee gefaßt hat. Heraklit ist allerdings der eigentliche Vorgänger der Dialektik Hegels. Beide fassen den Gegensatz schlechthin als Form des Seyns, beide aber heben gleich sehr die Wahrheit des Denkens auf und die strenge Consequenz ihrer Lehren ist gleich sehr der sinnlose Begriffsschwindel, welchen wir bei den späteren Herakliteern wirklich finden, weßwegen dieselbe Polemik, die Plato und Aristoteles gegen Heraklit geführt haben, auch gegen die Hegel'sche Logik erhoben werden muß.

zwecklose Wechsel, so begreift sich auch die Melancholie, in die bei ihm nach dem Zeugniß der Alten jener Ernst überging (Diog. L. IX, 3). Aus derselben Grundanschauung, der das Endliche überhaupt etwas Nichtiges ist, ging hervor der selbstgenügsame, edle Stolz, mit dem er auf das gewöhnliche Treiben der Menschen herabblickte, aber auch der Mangel an affirmativem Lebensgefühl, bei welchem er ferne von jener, in das Leben veredelnd eingreifenden Thatenlust, die die pythagoreische Philosophie geweckt hatte, den Staatsgeschäften sich entzog und schon die Geburt als etwas Unglückseliges betrachtete, da sie nur eine Geburt zum Tode sey.

Heraklit setzte dem eleatischen Seyn das Werden entgegen. Aber damit war die gegen die eleatische Lehre mögliche Antithese nicht erschöpft. Gemeinsam hatten Heraklit und die Eleaten die Vorstellung, daß das Besondere dem Absoluten gegenüber kein Recht des Fürsichbestehens habe. Das Besondere verschwindet vielmehr dem Heraklit ebenso in dem Absoluten, dem Einen, wie den Eleaten, und der Unterschied zwischen beiden ist nur der, daß jenes Verschwinden des Vielen in dem Einen in der eleatischen Lehre eine subjective, in der des Heraklit eine objective Dialektik, der Akt und das Wesen des Absoluten selbst ist. Das Mannigfaltige als ein in seiner specifischen Differenz Beharrliches zu setzen, dieß war daher die weitere Antithese, welche die Philosophie dem eleatischen Princip gegenüberstellen mußte.

3) Das Viele als Princip.

In dieser Form haben Leucipp und Demokrit das Princip ausgesprochen. In ihnen fing der Geist an, von dem Abstrakten sich ab und dem Realen, der mannigfaltigen Wirklichkeit zuzuwenden, und dieß spricht sich bei Demokrit darin aus, daß er, wie er selbst sagte, von allen Zeitgenossen das meiste Land durchirrte und das Fernste durchforschte, wie er es denn auch zu einem, für seine Zeit außerordentlichen Reichthum von Kenntnissen der mannigfaltigsten Art brachte. Bei einer solchen Richtung auf das Mannigfaltige, einer solchen Vorliebe für das Einzelne, für welches der Geist in der Abgezogenheit seines bisherigen Denkens keinen Sinn zu haben schien, geht das Streben dahin, das Einzelne für sich als Gegenstand der Untersuchung zu fassen und, statt die Summe des Vielen unter einer

Einheit anzuschauen, statt also zu generalisiren, vielmehr das unmittelbar gegebene Object zu analysiren, wodurch als das letzte Resultat zwar auch Allgemeinheiten, aber in der Form des Vielen, die allem Einzelnen gemeinsamen Urbestandtheile oder die Atome sich ergeben. So sehen wir noch immer in unserer Zeit als den Standpunkt der empirischen Naturforschung die Atomistik, und wir können daher auch die Atomistik des Leucipp und Demokrit selbst, wenn kein empirischer Zusammenhang derselben mit den früheren Philosophen nachweisbar wäre, schon aus Liebe zu jener, dem Realen, welches der philosophische Geist, statt blos bei dem abstrakt Allgemeinen stehen zu bleiben, von unan mehr und mehr zu erforschen suchte, uns begreiflich machen.

Jedoch die Lehren der Atomistiker beweisen allerdings einen Zusammenhang derselben wenigstens mit den Eleaten, deren Grundsätze sie theils adoptirten, theils bestritten. Einer der Ausgangspunkte dieser Lehre scheint der Grundsatz gewesen zu seyn, daß unmöglich aus dem in Wahrheit Einen Vieles, noch aus dem wahrhaft Vielen Eines werden könne (Arist. de gen. et corr. I. 8). Unter der Voraussetzung, daß es Vieles gebe, war hiemit sowohl das eleatische Eins, als das heraklitische Werden, welches eben das Gedoppelte, Differenzirung des Einen und Verschwinden des Vielen im Einen ist, abgeschnitten. Jene Voraussetzung machten sie aber wirklich. Wenn sie z. B. schließen: weil die zu erklärenden Erscheinungen unendlich sind, so müssen auch die Elemente unendlich seyn (Arist. de coelo III. 4); so sehen wir hier die Atomistiker von der unmittelbaren Wirklichkeit als einer gewissen ausgehen oder dieselbe als wahr voraussetzen und blos darnach fragen, wie diese Wirklichkeit erklärbar sey, und eben dieß bezeichnet Aristoteles ausdrücklich als ihre allgemeine Methode (de gen. et corr. I. 8).

Hiemit war der Atomismus vollständig gegeben. Denn 1) gibt es ein Vieles, ist aber das Viele aus dem Einen nicht geworden, so muß es ein ursprüngliches Vieles oder viele Ureins geben, und dieß sind die Atome. Daß diese untheilbar seyen, liegt eigentlich unmittelbar in ihrem Begriffe, indem es sonst gar kein Eins, also auch kein Vieles geben würde (a. a. O.); daß sie unendlich seyen, folgte aus der unendlichen Vielheit der Erscheinung (s. oben); ihre Körperlichkeit aber scheinen sie

vorausgesetzt zu haben, sie lag aber allerdings wieder unmittelbar im Begriffe derselben, da das absolut Diskrete das Körperliche, das absolute Eins aber das Ideelle ist. Wenn wir aber also die Genesis der Atomistik betrachten, so liegt zwar derselben das spekulative Bedürfniß, das Mannigfaltige begreiflich zu machen, und ein Gefühl von dem Rechte des Fürsichbestehens, welches dem Einzelnen gegenüber von dem Einen zukommt, zu Grunde. Allein da sie das Diskrete als ein ursprüngliches setzt, so macht sie es in Wahrheit nicht begreiflich, sondern erklärt nur idem per idem. Dieß scheinen die Atomistiker gefühlt zu haben, und, um daher wenigstens theilweise eine Deduktion des Unmittelbaren zu haben, entkleideten sie die Atome aller physikalischen Eigenschaften liehen ihnen blos die mathematischen der Figur, Ordnung und der Lage (Arist. Met. I, 4) mit Ausnahme der Schwere, die ihnen ursprünglich zukommen sollte, und leiteten von jenen mathematischen Eigenschaften die physikalischen, die eben deßwegen nach ihrer specifischen Bestimmtheit nichts Ursprüngliches, sondern bloßer Schein sind, ab. 2) Die Atome in ihrer Anhäufung bilden das Volle. Allein weil die Atome selbst das schlechthin Diskrete, Getheilte sind, so ist unmittelbar mit ihrem Begriffe der des Leeren gegeben, und diesen Grund für dasselbe führen sie selbst an, indem sie sagen, daß, wenn es kein Leeres gäbe, Alles Eine feste Masse seyn müßte (Lucret. de rer. nat. I, 521). Das Volle nannten sie auch das Seyende, das Leere das Nichtseyende, und einer Seits eine weitere Antithese gegen die Eleaten bildend, anderer Seits hierin mit Heraklit zusammenstimmend, sagten sie: das Seyende sey um nichts mehr, als das Nichtseyende, weil auch das Leere ebenso gut sey, als das Volle (Arist. met. I, 4).

3) Aber wie sie hierin mit Heraklit zusammentrafen, so wichen sie gleich sehr von ihm und den Eleaten in der, mit dem obigen Grundsatze gleichfalls unmittelbar gegebenen Lehre (Arist. de gen. et corr. I, 8) ab, daß es kein Werden, kein wirkliches Entstehen und Vergehen, sondern nur eine Bewegung der Atome im Leeren gebe und daß das Entstehen eigentlich nichts sey, als eine Verbindung der Atome (wobei also in Wahrheit nichts wird), und das Vergehens nichts, als eine Trennung derselben (wobei also in Wahrheit nichts vergeht).

Aus dieser Bewegung der Atome, die späterhin zu einer Kreisbewegung werden soll, leiteten sie die verschiedenen Weltsphären ab, selbst die Seele betrachteten sie als eine bloße Verbindung von Atomen, unterließen es aber nicht nur, die Kreisbewegung, die aus der Schwere der Atome noch nicht folgt, abzuleiten, sondern gaben auch keinen Grund für die ursprüngliche Bewegung selbst an, indem sie, nicht unterscheidend zwischen Real- und Erkenntnißgrund, der auch für Ewiges zu fordern ist, jene Bewegung als etwas Ewiges setzten und behaupteten, von dem letzteren lasse sich kein Grund angeben (Arist. phys. VIII, 1. Met. I, 4)

Was die Lehre Demokrits von Gott betrifft, so theilt er mit den übrigen Philosophen das Verdienst, dem Volksaberglauben entgegengetreten zu seyn, und dieses Verdienst erhöhte er noch dadurch, daß er den ersten, freilich schwachen Versuch einer psychologischen Ableitung jenes Volksglaubens aus gewissen divinatorischen Bildern, die sich dem Menschen nähern (Sext. Emp. adv. Math. IX, 19), machte. Allein mit dem Volksaberglauben hob er auch den vernünftigen, mit dem Polytheismus auch die spekulative Idee von Gott auf. Ein System des mechanischen Materialismus, welches aus dem Stoße und Gegenstoße der Atome (Plut. de decr. phil. I, 26) Alles ableitete, konnte im Geiste nicht die Einheit des Weltganzen finden, und so lehrten auch die Atomistiker, daß die Welt nicht nach Zwecken geschaffen worden, sondern nur aus natürlichen, nothwendigen Ursachen (Arist. de gen. animal. V, 8) entstanden sey; ja sie kannten nicht einmal eine immanente, bewußtlose Vernunft als Einheit des Ganzen, sondern eine bloße vernunftlose Natur (φύσις ἄλογος Stob. ecl. phys. p. 442), eine blinde Nothwendigkeit, die, weil die Bewegung und das Leben der Dinge nicht von innen heraus, sondern nur von dem ihnen ganz äußerlichen Stoß und Gegenstoß aus erfolgt, eins ist mit dem Zufall (Arist. phys. II, 4). Wenn sie daher dennoch, wie wir oben gesehen haben, gegen den Zufall polemisirten und von einer Vernunft im Seyenden sprachen, so ist dieß nichts, als eine Inkonsequenz, die auch hier in einem unabweisbaren, die Konsequenzen eines abgezogenen Princips unwillführlich durchbrechenden spekulativen Bedürfniß ihren Grund hat.

Und hiemit haben wir den Kreis der abgezogenen, logischen Principien durchlaufen. Die eleatische, heraklitische und atomistische Lehre constituiren eine in sich geschlossene Trias von Abstraktionen. Zu der eleatischen Lehre, daß nur Eins ist, bilden die Lehren Heraklits und der Atomistiker die beiden möglichen Antithesen, jene, indem sie das Werden, diese, indem sie das Viele als Princip setzt. Aber diese Antithesen sind ebenso schief, als die eleatische Lehre, sofern, wenn die Eleaten das Seyn ohne das Werden statuiren, Heraklit das Werden ohne den Bestand des Seyns ponirt, und, wenn die Eleaten die Einheit ohne die Vielheit lehren, die Atomistiker die Vielheit ohne die ursprüngliche Einheit zum Princip erheben. Und wie dieß, so sind die Principien Heraklits und der Atomistiker wieder Gegensätze, die sich wechselseitig fordern, weil sie sich wechselseitig ausschließen; denn, wenn Heraklit das Werden ohne die Mannigfaltigkeit der Einzelnen annimmt und das Einzelne in seiner Dialektik und Ethik gar kein Recht des selbständigen Seyns hat, sondern ihm nur da ist, um in den Fluß des Ganzen zu verschwinden, so kennen die Atomistiker eine Selbständigkeit der vielen Eins, die alles Werden ausschließt und nur eine Bewegung derselben zu einander, keine Bewegung in einander, nur eine Annäherung, keine reelle Vereinigung zuläßt.[1]

Weil sich diese Abstraktionen in demselben Grade fordern, in welchem sie sich ausschließen, so mußte auch ihre Einheit ausgesprochen werden. Diese Einheit ist Gott als Geist. Denn der Geist ist allein vollkommen das mit sich Einige im Unterschiede von sich oder, wie ich ihn bezeichnet habe (§. 25 ff.), er ist in sich selbst absolute Einheit der Kontinuität und Diskretion; und wie der Geist diese, sich von sich unterscheidende Einheit seinem Wesen nach ist, so vermag auch nur er das Viele frei zu setzen, und es doch in seiner idealen Einheit zu erhalten, und in dieser Beziehung ist der Geist bei aller Einheit mit sich doch zugleich Princip des Vielen in der Welt. Im Geiste ist daher, wenn er als Princip des Seyns gedacht wird, die ursprüngliche Synthese

[1] Worte meiner Abhandlung in den Jahrb. der Gegenwart, die ich hieher setze, weil ich das Verhältniß jener drei Philosopheme nicht einfacher und genauer bezeichnen kann.

der eleatischen Einheit und der atomistischen Vielheit gegeben. Er ist aber auch die wahre und primitive Identität des eleatischen Seyns und des heraklitischen Werdens; denn Gott, sofern er Geist ist, kann die Potenzen des göttlichen Seyns, die zugleich seine Ideen sind, frei sich entfalten lassen und bleibt dennoch, weil das Schaffen Gottes ein Sichselbstdenken ist, in diesem sich selbst gleich. Nur das Natürliche ist in das Werden schlechthin ergossen und wird im Werden immer ein Anderes, der Geist aber erhält das Werdende ebenso ewig in der Centralität des Selbstbewußtseyns (§. 42).

Diesem Begriffe steuerten in Wahrheit auch die bisherigen abgezogenen Philosopheme zu. Denn sie setzten alle als das Innerste der Welt die Vernunft. Die Vernunft aber ist ein leeres Wort, wenn sie nicht als Geist gedacht wird; denn nur als Geist ist sie, was sie seyn soll, Identität der Objektivität und der Subjectivität, causa sui (vrgl. §. 78).

In dem Begriffe Gottes als primitiven Geistes mußte daher die Philosophie zuletzt endigen. In ihm, weil er der höchste und absolute Begriff Gottes (§. 29, 31) ist, mußte die Periode der prinzipiellen Philosophie ihren positiven Abschluß gewinnen.

Dieß geschah auch. Aber damit, daß die Philosophie den höchsten und absoluten Begriff Gottes erreicht, ist noch keineswegs gegeben, daß sie diesen Begriff schon in der Vollständigkeit seiner Bestimmungen dialektisch entwickelt. Diese dialektische Erkenntniß Gottes ist vielmehr der Natur der Sache nach das Werk des völlig reifen Denkens, also der Philosophie am Schlusse des ganzen Weltalters, dem sie angehört und dessen reinstes Selbstbewußtseyn sie selbst ist. In der Periode der Principienlehre dagegen handelt es sich vornehmlich nur um das Daß, nicht um das Was des Princips; in einer solchen befriedigt man sich, der Natur der Sache nach damit, zu zeigen, daß ein gewisser Begriff Grundbegriff alles Seyns sey, ohne ihn selbst vollständig zu analysiren, und darum wird nunmehr, wie z. B. auch die Eleaten das Eins oder das Seyn nicht immanent, vielmehr es wesentlich nur negativ, fremden Ansichten gegenüber, bestimmt haben, und Zeno diesen Mangel an immanenter Erkenntniß des Eins selbst eingesteht und beklagt, wie sodann Heraklit das Werden sogar nur voraussetzt, nur das Daseyn des Urgeistes

nebst einigen unumgänglichen, weil charakteristischen und ihn von anderen Principien unterscheidenden Bestimmungen gefolgert und angegeben, ohne daß die Philosophie schon in jene letzte Tiefe der absoluten Idee denkend sich zu vertiefen und darin den Gegensatz des Eins und Vielen, des Seyns und Werdens, in welchen vielmehr auch Anaragoras noch befangen ist, dialektisch aufzulösen vermöchte. Immerhin ist aber auch dieß genug, um an den Bestimmungen, welche die Philosophie des Geistes aufstellt, den Beweis zu führen, daß sie das wahre Endergebniß aller bisherigen namentlich der logischen Principienlehren ist. Denn, wenn diese eine Vernunft im All erkennen, so stimmt die Philosophie des Geistes hierin mit ihnen zusammen und steht insofern auf Einem Boden mit ihnen. Wenn aber jene bei der Vernunft als einem allgemeinen Begriffe stehen bleiben, so thut die Philosophie des Geistes den weiteren Schritt, der sie über jene hinausführt, aber zugleich nur ihre einfache Konsequenz ist, daß sie erkennt, wie jene Vernunft ein Vernünftiges voraussetze, und eben darum habe ich die Philosophie des Geistes auf Eine Stufe mit den bisherigen logischen Principienlehren gestellt, aber so, daß sie zugleich als ihr Culminationspunkt erscheint.

4) Der Geist als Princip.

Allein nicht blos der logischen, sondern aller bisherigen Principienlehren Ziel ist die Philosophie des Geistes, schon in sofern, als die ganze bisherige Speculation den subjectiven Bildungsproceß von der sinnlichen Anschauung zur intellectuellen und von dieser zum reinen Denken durchlaufen hat und letzteres die reinste Form des Bewußtseyns ist, dem auch jene weniger reinen Formen desselben zustreben, aber auch insofern, als die auf jenen untergeordneten Stufen des Bewußtseyns sich ergebenden Bestimmungen Gottes, nämlich die Wesenheit, die Lebenskraft (§. 89) und die Weltseele (§. 90) reelle Substanzen in Gott sind, die aber auf ewige und objektive Weise im göttlichen Geiste, der Substanz der Substanzen, sich reflektiren (§. 29ff).

Wir sehen daher nunmehr die ganze bisherige Philosophie dem absoluten Princip zustreben und Systeme sich bilden, in welchen die bisherigen untergeordneten Principien sich

in das des Geistes erheben und welche eben deßwegen eine vermittelnde Stellung einnehmen und einen eklektischen Charakter haben. Zu jenem Princip des Geistes stehen aber die pythagoreische Philosophie und die logischen Lehren in einem weit näheren Verhältnisse, als der jonische Materialismus, sofern auch die pythagoreische Philosophie schon ein intelligibles, den logischen Grundbegriffen verwandtes Princip kennt. Daher erheben sich theils der jonische Materialismus für sich, theils die pythagoreische Philosophie und die logischen Systeme gemeinsam in das geistige Princip, und zuletzt erst tritt dieses rein für sich hervor. Das Erste geschieht in der Lehre des Diogenes von Apollonia, das Zweite in der des Empedokles, das Dritte in der des Anaxagoras.

a. Lehre des Diogenes von Apollonia.

In der Luft hatte Anaximenes den Grund alles Seyns gefunden, und sie bereits als etwas Seelenartiges bestimmt. Diogenes vollendete diesen Schritt, den die jonische Philosophie über sich hinauszuthun im Begriffe war. Er hatte einmal das bestimmte wissenschaftliche Bewußtseyn von der Nothwendigkeit eines obersten Princips, wenn er sagte: Mir scheint Jeder, der eine Rede beginnt, ein unbezweifelbares Princip aufstellen zu müssen (Diog. L. IX, 57). Dieses Princip faßte er sodann nicht blos als Erkenntniß-, sondern als Realprincip; denn, lehrte er (Simpl. phys. fol. 32, 6), alles Seyende verändert sich aus einem und demselben und ist dasselbe. Dieses Eine bestimmte auch er als die Luft, bezeichnete sie aber, indem er von der Ordnung in der Welt auf etwas Vernünftiges als ihren Grund schloß, aufs bestimmteste als etwas Intelligentes. Die Luft, behauptete er (Simpl. a. a. O. 33, a. 32 b), ist ein großes, mächtiges, ewiges, unsterbliches, und vielwissendes Wesen; sie muß viele Erkenntniß haben, denn ohne Denkkraft könnte sie nicht so vertheilt seyn, daß sie die Maaße von Allem enthält, vom Winter und Sommer, von Nacht und Tag, von Regen, Winden und heiterem Wetter; und wenn jemand das Uebrige noch bedenken will, so wird er es in möglichst vollkommener Ordnung finden. Von der Luft, lehrte er darum auch, haben die Menschen Leben, Seele und Erkenntniß und, wenn sie von ihnen genommen wird,

sterben sie und das Denken hört in ihnen auf. Hierin sehen wir wie Diogenes von Apollonia aufs bestimmteste das oberste Princip als ein selbstbewußtes[1] bezeichnet; und hierin ging er ebenso entschieden über die bisherige logische Philosophie hinaus, als er, indem er von der Vernunft in der Welt auf ein vernünftiges Princip schloß, nur die Konsequenzen dessen zog, was auch die Eleaten, Heraklit und die Atomistiker zugestanden und nur nicht weiter verfolgt hatten. So begegnet uns hier in der Lehre des Diogenes ein theistisches Princip, aber in der der Philosophie allein würdigen Form, wornach das Absolute zugleich das Eine in Allem, die in der Welt sich systematisirende Vernunft ist, wie dieß Diogenes in den Sätzen ausspricht, daß aus der Luft

[1] Zeller glaubt (Jahrbücher der Gegenwart 1844, S. 826) meine Behauptung, daß in der Lehre des Anaxagoras ein theistisches Element liege, am besten dadurch zu widerlegen, daß er mich auf Diogenes, den Apolloniaten, hinweist, der sogar der Luft ein Erkennen aller Dinge zuschreibe. Ich muß staunen über eine solche Auffassung. Also die entschiedensten, bestimmtesten Aussprüche vermögen nichts gegen eine vorgefaßte Meinung, wornach überall in der Philosophie nichts, als Pantheismus sich finden soll. Oder konnte es den Alten bei ihrem Realismus nicht etwa Ernst mit der Behauptung seyn, daß die Luft Erkenntniß habe? Das hieße ihre ganze Anschauungsweise verkennen, vermöge der sie den Okeanos, den Helios und dergl. sich persönlich dachten. Ist es vielleicht dem Diogenes auch damit kein Ernst, daß das selbstbewußte Princip im Menschen Luft sey? Etwas ganz Anderes ist es, wenn Heraklit, den Zeller mit Diogenes zusammenstellt, von einem uns umgebenden Vernünftigen spricht. In solchen Aussprüchen geht Heraklit über sein eigentliches Princip hinaus, und ähnlich auch die Eleaten und Atomistiker, deren Principien aufs bestimmteste selbstlos sind. Diogenes setzt ursprünglich das Princip als Intelligenz, er beweist, daß diese Intelligenz das Erste in Allem sey, er leitet von ihr das Seyende ab, wie Aristoteles de an. I, 2. sagt: *Διογένης δ᾽ ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ κινεῖν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον, κινητικὸν εἶναι.* Es ist wahrlich etwas ganz anderes, ob einem Philosophen im Widerspruch mit seinem eigentlichen Principe sich der Gedanke, daß eine Intelligenz Grund der Welt sey, aufdringt und ob er diesen nebenbei und hinten nach ausspricht, nachdem er ein Abstractum an die Spitze des Ganzen gestellt hat, oder aber ob er jene Idee ausdrücklich als Grund des Systems setzt, und nur die Befangenheit selbst vermag auch in diesem Falle das theistische Element zu verkennen.

Alles sey und zu ihr Alles werde, daß, obwohl auf die eigenthümlichste und mannigfaltigste Weise (vrgl. Simph. phys. fol. 33, a), alle Dinge in ihr, der maßvollen Einheit des Ganzen, sich bewegen.

b. Lehre des Empedokles.

Hat auf diese Weise Diogenes die jonische Philosophie in das geistige Princip hinübergebildet, so sehen wir in der Lehre des Empedokles eine Verschmelzung der sämmtlichen übrigen Systeme zu einem insofern zwar synkretistischen, nichts desto weniger aber von Aristoteles um seiner Konsequenz willen besonders gerühmten (Met. III, 4) und auf einem geistig ethischen Princip (Met. I, 4) beruhenden Ganzen, wie es denn auch von Empedokles gewiß ist, daß er die Lehren der Pythogoreer, der Eleaten und des Anaxagoras kannte.

Das höchste Prinzip ist ihm die Liebe, *φιλία*, auch *Κύπρις* oder *'Αφροδίτη* genannt. Ihr aber steht gegenüber der Haß, *νεῖκος*. Jene einigt, dieser trennt Alles (Sext. emp. adv. Math VII, 115), jene ist Ursache des Entstehens, dieser des Vergehens (Arist. Met. III, 4), jene ist das Prinzip das Guten, diese des Bösen (de gen. et corr. II, 6, Met I, 4).

Ursprünglich nun waren die Elemente alles Seyenden vereinigt durch ihre Liebe. Ihre Vereinigung war oder ist der *Σφαῖρος* und sein Zustand ein seliger (Sturz v. 23). Allein diese Einheit löste sich auf, es trat der Haß hinzu und, indem nun beide, die Liebe und der Haß zusammenwirkten, entstund die Welt des Endlichen und Zeitlichen.

Es gibt nemlich kein eigentliches Entstehen und Vergehen, sondern nur eine Vermischung und Trennung der Elemente, jenes durch die Liebe, dieses durch den Haß (v. 109). Diese Elemente sind der Aether, Feuer, Wasser und Erde. Aus ihnen ist Alles geworden (a. a. O.). Der Haß trennt sie zuerst und sie treten nun für sich hervor. Aber die Liebe vereinigt sie wieder und hiedurch entstehen die organischen und beseelten Wesen (v. 203 sq.).

Also auch auf der Stätte, welche diese Wesen bewohnen, auf der Erde wirkt die Liebe. Allein der Haß ist nichts destoweniger das Vorherrschende auf ihr; das Leben auf der sublunarischen

Welt ist darum ein unseliges; nur jenseits derselben ist die reinere Welt (Orig. philosoph. c. 4). Aus dieser unglückseligen Welt muß sich daher der Mensch durch Sühnungen, besonders durch Enthaltung vom Morde lebendiger Wesen und durch völlige Hingabe an die Liebe zu befreien suchen. Dieß thun die Besseren, welche, wenn sie von dem Leibe befreit sind und in den Aether sich erhoben haben, nicht blos einige Zeit, sondern für immer eines seligen Zustandes sich erfreuen (carm. aur. v. 70, Clem. Alex. Strom. V, p. 607).

So bewegt sich das ganze Seyn in dem zweifachen Prozesse, dem Ausgange aus der Ureinheit, dem Sphäros, in den Gegensatz und der Rückkehr aus dem Gegensatze in die höhere Welt. Allein dieß ist nicht ein zeitlicher, sondern ein ewiger Verlauf; denn immer von neuem entsteht bald das Viele aus dem Einen, bald vereinigt sich das Viele zu dem Einen (v. 34).

Wir haben nunmehr die Lehre des Empedokles unabhängig von der Frage dargestellt, welche Stelle in seinem Systeme die Idee Gottes einnehme; denn diese Frage läßt sich jetzt erst erledigen. Sie ist aber darum schwer zu entscheiden, weil Empedokles vermöge der dichterischen Darstellung seiner Lehre offenbare Personifikationen allgemeiner Potenzen sich erlaubt. So bezeichnet er die Elemente mit verschiedenen Götternamen (v. 26 sq.), und es wäre die Frage, ob nicht in demselben mythischen Sinne das zu fassen sey, was er von Gott überhaupt sagt? Dieß haben wir aber dann nicht mehr anzunehmen, wenn Empedokles ausdrücklich gegen den Anthropomorphismus in der Gotteslehre polemisirt und dennoch die spekulative Idee Gottes positiv geltend macht, und dieß thut er v. 295, wo er im Gegensatze zu der mythischen Auffassung Gottes als einer einzelnen, menschenähnlichen Person lehrt, daß ihm ein heiliger und unaussprechlicher Verstand zukomme, der die ganze Welt mit schnellen Gedanken durcheile. Freilich könnten diese, dem Xenophanes nachgebildeten Worte immerhin mehr sagen, als er eigentlich sagen wollte und konsequenter Weise konnte, sie könnten, wie in dem Systeme des Xenophanes nur von einer allgemeinen, selbstlosen Vernunft zu verstehen seyn. Allein auch dieß ist nicht mehr möglich, wenn Empedokles ein Fürsichseyn Gottes lehrt. Diese Lehre schreibt ihm aber ausdrücklich Aristoteles zu, wenn

er (**Met. III. 4**) sagt, daß der Lehre des Empedokles zufolge auch der Streit erzeuge und alles Uebrige aus ihm sey, die Gottheit ausgenommen, daß aber eben deßwegen, weil Gleiches nur vom Gleichen erkannt werde, konsequenter Weise der seligste Gott weniger Einsicht habe, als alles Uebrige. Hier spricht es Aristoteles aus, daß der seligste Gott allein dem Processe des Endlichen entnommen sey, und, wenn er aus der Lehre des Empedokles die Folgerung zieht, daß Gott weniger Einsicht habe, als alles Uebrige, so ist dieß eine Konsequenz, die nur Aristoteles folgert, die aber immerhin voraussetzt, daß der seligste Gott dem Empedokles ein intelligentes Princip war. Daß aber Gott demselben nicht blos ein allgemeiner Begriff, sondern etwas Subjectives gewesen, bestätigt sich auch durch das Dogma der individuellen Unsterblichkeit des Menschen, welches in den angeführten Stellen aufs bestimmteste ausgesprochen ist und mit der ganzen ascetisch ethischen Richtung aufs genaueste zusammenhängt. Denn beiden Lehren, die von der Subjectivität Gottes und der Ewigkeit des Geistes, stehen in wesentlicher Einheit, so daß sich meistens von dem Vorhandenseyn der einen auf das der anderen schließen läßt. Ist Gott Geist, so muß auch der Rückgang zu ihm eine Erhöhung des geistigen Lebens seyn; umgekehrt ist Gott ein selbstlos Allgemeines, so kann jener Rückgang nur in einer Vernichtung der Persönlichkeit bestehen.

Daß nun diese Idee Gottes mit dem ganzen Systeme des Empedokles in keinem inneren Zusammenhange gestanden sey, diese Behauptung, welche Zeller (die Phil. der Gr. I. 180 und 207) aufstellt, widerlegt sich theils schon durch das so eben Bemerkte, theils durch das Verhältniß, in welches wir jene Idee zu der der *φιλία* und des *σφαῖρος* setzen müssen. Wenn nämlich nach der angeführten Stelle Gott allein dem *νεῖκος* entnommen ist, so kann als sein Wesen nur die reine *φιλία* bezeichnet werden, und, da die Existenz der reinen *φιλία* ohne den *νεῖκος* der Sphäros ist, so muß auch der Sphäros als die primitive Existenz Gottes gedacht werden und darum heißt dieser selbst auch geradezu *Θεός* (v. 70) und der Sphäros selbst wird darum wie etwas Persönliches beschrieben, wenn er als *μονίῃ περιγηθέϊ γαίων* (v. 24) bezeichnet wird. Dieß war um so eher möglich, als in der antiken Anschauung das Wesen und die Existenz noch

nicht bestimmt geschieden wurden.[1] Daß dieser Gott dennoch der Alles mit seinen Gedanken durcheilende Geist seyn kann, folgt daraus, weil er theils in seiner primitiven Existenz als Sphäros die implizite Einheit von Allem, theils auch dem Endlichen als das Alles einigende Princip immanent ist. Hat nun aber so die Idee Gottes im Systeme des Empedokles ihre bestimmte Stelle, so erscheint, uns nunmehr dieses als ein, wie Aristoteles schon bemerkt (s. oben), nach seinen Grundideen in sich wohl zusammenhängendes Ganzes. Sein höchstes Princip ist die Einheit alles Seyenden, die zugleich etwas Reales und etwas Selbstisches ist; diese Einheit muß in den Gegensatz auseinandertreten, allein weil der Anfang selbst ein Subjectives ist, so ist das Ziel des von dem Gegensatze sich befreienden Geistes und seine Rückkehr zur Ureinheit nicht etwas blos Negatives, sondern die Verwirklichung seiner reinen, göttlichen Persönlichkeit. Wir begreifen von dieser großartigen Anschauung aus die reine, philosophisch-religiöse und ethische Begeisterung, welche den Empedokles beseelte, welche in ihm als hoher sittlicher Ernst erschien, sich durch die aufopferndste und freisinnigste Thätigkeit für seine Vaterstadt kund gab und ihm eine seltene, hohe, später in Mythen ihn verherrlichende Bewunderung erwarb (Diog. L. VIII. 72).

[1] Daß Gott als implizite Einheit der Elemente der Dinge gedacht wurde, entspricht ganz dem Realismus der Alten, vermöge dessen Diogenes den höchsten Geist wieder als Luft, die Eleaten das ideale Eins wieder unmittelbar als Kugel sich dachten, und welchem zudem eine speculative Wahrheit zu Grunde liegt, da das höchste Reale nicht, wie unser abgezogener Idealismus annimmt, als bloßer Begriff, sondern als das reinste Reale existiren muß. Diese Worte meiner Abhandlung in den Jahrbüchern der Gegenw. hat Zeller nicht widerlegt, noch auch nur berücksichtigt, und dennoch beharrt er auf seiner Meinung. So muß ich ihn an seine eigenen Worte S. 181, Anm. 2 seiner Geschichte erinnern, wornach den Alten das Eins zugleich das Einigende war und von ihnen bald als Princip, bald als Zustand genommen wurde. Warum soll es denn nun ein Widerspruch seyn, den Zustand, σφαῖρος, auch als Princip, und selbst die φιλία = dem Einigenden, Gott, zu setzen? Daß aber dem σφαῖρος und der φιλία das νεῖκος und die Welt des Gegensatzes entgegensteht, hebt die Berechtigung, in ihnen das Wesen oder die reine Existenz des höchsten Gottes zu finden, so wenig auf, als z. B. in dem System des Anaxagoras die Idee des νοῦς als des Absoluten durch seinen Dualismus aufgehoben wird.

Empedokles hat, wie wir oben bemerkt haben, von allen früheren Systemen mit Ausnahme der jonischen Elemente in das seinige aufgenommen, von den Eleaten die Idee der Einheit als des wahren und höchsten Princips und die Leugnung der Möglichkeit des Werdens, von den Atomistikern die Lehre, daß alles Werden nur die Entmischung und Vermischung ursprünglich schon implicite vorhandener Elemente sey, von Heraklit die Annahme eines periodischen Hervorgangs des Einen in den Gegensatz und eines Rückgangs des Vielen in das Eine. Aber das ganze System ist doch durchweht von dem Geiste des Pythagoreismus, mit dem es neben einigen specifischen Einzelheiten (s. m. Abh. in den Jahrb. d. Gegenw. S. 723) die Lehre von der Seelenwanderung, die Unterscheidung einer reineren Region, des ὄλυμπος, von der unvollkommenen unter dem Monde, den priesterlichen und ethisch religiösen Charakter[1] und vor Allem dieß gemein hat, daß die principielle Einheit des Weltganzen, hier der Sphäros, dort das Centralfeuer, von beiden als Element eines Subjectiven gefaßt wird. Nichts desto weniger ist Empedokles zugleich über den Standpunkt, auf welchem die pythagoreische Lehre steht, hinausgeschritten, sofern das Princip desselben nicht mehr das Schema der Zahl, sondern ein von Grund aus ethisches, die Liebe, ist und Gott von ihm als Alles durchwaltender Geist bestimmt wird. Hierin steht Empedokles auf dem Standpunkte der geistigen Erkenntniß des Princips, welche in ihm zugleich einen ursprünglich ethischen Charakter hat und worin das dritte Stadium der ersten Periode kulminirt.

Dennoch aber hat auch Empedokles das geistige Princip nicht rein erkannt. Beide, Diogenes von Apollonia und Empedokles, haben zwar ein geistig-ethisches Princip, aber dieses ist ihnen noch unmittelbar eins mit einem sinnlichen Substrat, jenem mit der Luft, diesem mit dem Sphäros; daher auch die Seelenwanderung bei dem letztern, sofern er den Geist noch nicht in seinem spezifischen Unterschiede von der Natur zu begreifen vermochte. Dabei unterscheiden sich beide darin, daß, während die Lehre des Diogenes Ap. monistisch ist und das Individuelle, obwohl

[1] Daß dieser mit dem Systeme des Empedokles in einem wesentlichen Zusammenhange gestanden, glaube ich oben gezeigt zu haben.

er seine Mannigfaltigkeit retten will, ihm doch nur als bloße Verwandlung des Einen erscheint, hiemit in seiner specifischen Differenz von ihm nicht erkannt wird, das System des Empedokles einen dualistischen Charakter trägt, sofern neben der Liebe der Haß als etwas Koordinirtes, gleich Ewiges und nicht anders woher Abgeleitetes erscheint und darum die Einheit des Ganzen in den Hintergrund tritt, und ebenso das Viele nicht ein aus dem Einen Gewordenes, sondern Ursprüngliches ist. Zwischen beiden findet daher dieselbe Differenz Statt, wie zwischen den Eleaten einer und anderer Seits Heraklit und den Atomistikern, nur, daß dieser Gegensatz bei ihnen schon mehr gemildert ist.

c. Lehre des Anaxagoras.

Jene Scheidung des Geistes von dem Materiellen, so weit sie sich irgend von dem damaligen Bewußtseyn erwarten ließ, hat Anaxagoras vollzogen und zugleich in gewissem Sinne die zwischen Diogenes und Empedokles herrschende Differenz gelöst. Seine Schrift über die Natur begann mit den Worten: Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε (Diog. L. II, 6). Die Hauptfrage ist nun, was er unter diesem νοῦς verstanden habe? Hegel übersetzt das Wort mit Verstand oder Gedanke, einfache sich bestimmende Thätigkeit, das Allgemeine oder der Zweck, der zugleich Anfang und Ende sey. „Er ist, sagt er, nicht ein denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; so ist der Gedanke Anaxogoras ganz verdorben, ihm alles philosophische Interesse benommen; denn ein denkendes sogenanntes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject." Ein draußen befindliches Wesen ist der νοῦς dem Anaxagoras allerdings nicht; denn er sagte, daß er in allen lebendigen Wesen, großen und kleinen, geehrten und ungeehrten, vorhanden sey (Arist. de an. I, 2, Met. I, 3) und lehrte eine wesentliche Gleichheit aller Geister (νόος πᾶς ὁμοῖός ἐςι, καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων Simpl. fol. 33, b) Allein nichts destoweniger war er ihm Subject. Wenn er ihn nur als das Allgemeine, als die einfache sich bestimmende Thätigkeit, als abstracten Zweck bestimmt hätte, worin bestünde dann der allen Nachrichten zufolge Epoche machende Unterschied seiner Philosophie von der der Eleaten und des Heraklit, deren Princip ebenfalls ein solches Abstractum war?

Daß Anaxagoras die Idee des Zwecks hatte, kann diesen Unterschied nicht begründen; denn der Zweck in abstracto ohne ein Zwecksetzendes ist ganz nur das Allgemeine des Heraklit, in welches die verschiedenen Gegensätze ebenso sich auflösen, wie sie aus ihm werden. Ein bloßer Gedanke ist allerdings der νοῦς nicht mehr, wenn er als Subject gedacht wird, aber νοῦς heißt auch nicht Gedanke — hiefür müßte διάνοια oder διανόημα stehen — sondern νοῦς heißt Verstand, hier Geist. In diesem Sinne kommt der νοῦς, wenn er das Absolute bezeichnet, bei den späteren Philosophen immer vor, so bei Aristoteles und aufs entschiedenste bei den Neuplatonikern, welche unter dem νοῦς schlechthin die absolute, auf das ὄν hinschauende Intelligenz, den selbstbewußten Geist des Universums verstehen. Wie kann auch die „sich selbst bestimmende Thätigkeit" ohne ein Thätiges Grund der Welt seyn, und was soll es heißen: Alle Dinge waren zumal, dann trat die einfache, sich selbst bestimmende Thätigkeit hinzu und ordnete Alles? Schon der angeführte Ausspruch hat einen Sinn nur, wenn unter νοῦς ein Subject gedacht wird; nur von einem solchen kann gesagt werden, es sey hinzugetreten und habe Alles geordnet. Als etwas Selbständiges bezeichnet auch ausdrücklich Aristoteles den νοῦς des Anaxagoras in der Stelle Met. 1, 3: Nach Aufstellung solcher Principien, welche unzureichend sind, Alles hervorzubringen, forschten die Philosophen, von der Wahrheit selbst gezwungen, nach dem damit verknüpften Princip. Denn daß Dinge gut und vollkommen sind, Anderes erzeugt wird, davon ist wohl weder Feuer, noch Erde, noch sonst ein Wesen dieser Art die Ursache, noch ist es glaublich, daß jene Aelteren das ausdrücklich behauptet haben; noch ist es richtig, dem Ungefähr und Zufall ein solches Werk zu überlassen. Wer demnach lehrte, der Verstand sey, wie bei den Thieren, so in der ganzen Natur Ursache der Welt und ihrer Ordnung, der erschien, wie ein Nüchterner, gegen die Früheren, welche ohne Bedacht redeten. Sicher wissen wir, daß Anaxagoras diese Ansicht faßte. Hienach schloß er von der Ordnung in der Welt auf ein vernünftiges Princip derselben So sagt ausdrücklich Aristoteles de an. I, 2, daß Anaxagoras den νοῦς als τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς setzte, und Met. I, 3 fährt er fort:

Diejenigen, welche also lehrten, setzten die Ursache des **Guten** zugleich als **Princip** von Allem und zwar als ein solches, von welchem das Seyende den Ursprung der Bewegung hat. Ist hier nicht der *νοῦς* zugleich als **ethisches** und als **schöpferisches** Weltprincip gesetzt? Kann er also anders, denn als höchster und ursprünglicher Geist gedacht werden? Darum ist er ein selbständiges Wesen und, wie Aristoteles von ihm sagt de an. I, 2, keiner Leidenschaft unterworfen, rein und unvermischt, oder, wie Simplicius fol. 33, b bemerkt, unendlich und selbstherrschend (*αὐτοκρατὲς*) und allein für sich selbst seyend (*μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ*). Denn, fährt Simplicius in derselben Stelle fort, wenn er nicht für sich selbst, sondern mit einem Andern vermischt wäre, so hätte er Theil an allen Dingen. Und das Beigemischte würde ihn hindern, daß er über irgend ein Ding ebenso herrschen würde, wie wenn er für sich ist; denn er ist das Feinste von allen Dingen und das Reinste und hat alle Kenntniß von Allem und vermag das Größte (*καὶ γνώμην γε περὶ πάντος πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιςον*). Um aber keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, ob jenes Wissen von Allem nicht in einem pantheistischen Sinne zu nehmen sey, fährt Anaxagoras in der angeführten Stelle fort: Was eine Seele hat, sowohl eine größere, als eine kleinere, über alles herrscht der Geist; und über die ganze Umkreisung herrschte der Geist, so daß er von Anfang an bewegte. Und zuerst fing er vom Kleinen an zu bewegen, dann bewegte er Mehreres. Und das was vermischt und ausgeschieden und unterschieden wird, das alles wußte der Geist; und was auch immer werden sollte und was geworden ist, jetzt ist und was immer seyn wird, alles ordnete der Geist, wie auch die Umkreisung, in welcher sich jetzt die Sterne, Sonne, Mond, Luft und Aether nach ihrer Ausscheidung bewegen.[1] Wenn

[1] Die Worte lauten: *Ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει· καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥςε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν· καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτεν πλέον περιχώρεε, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον· καὶ τὰ συμμισγόμενα τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἔςι καὶ ὁκοῖα ἔςαι, πάντα διεκόσμησε νόος, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.*

diese Attribute, die Anaxagoras dem Geiste beilegt, die seines Seyns vor der Welt, seines Vorauswissens von allem Werdenden, seines Vorausbestimmens von allem in die Existenz Tretenden nicht genügen, dem Anaxagoras die Idee Gottes als eines Subjects zuzuschreiben, so weiß ich nicht, wie jene Idee noch anderes ausgesprochen werden soll. Jede Möglichkeit, jene Worte pantheistisch zu deuten, theils die, daß jener νοῦς nur das Abstractum Denken sey, theils die, daß er zwar Geist, aber dieß im Menschen sey, ist durch jenen präcisen Ausspruch, wornach der Geist ein Alles Wissendes und ein Wissen desselben vor seiner gesonderten Existenz ist, schlechterdings ausgeschlossen.

Hiemit sehen wir nun endlich den Geist das große philosophische Bewußtseyn erringen, daß der Geist Grund alles Seyns und wesentlich verschieden von allem Natürlichen sey. Denn wenn die Bestimmung desselben als des λεπτότατον auch noch sensualistisch ist, so dürfen wir diesen einzelnen Ausdruck nicht premiren, da alle übrigen Bestimmungen jene strenge Scheidung des Geistes von allem Natürlichen, seine Selbständigkeit und sein Primat herausheben, und eben dieß ist der große Fortschritt, den nun die Philosophie gemacht hat, ein Schritt, in welchem der Occident mit dem Orient erst entschieden zu brechen und der kreatürliche Geist, sich als das Gottverwandte im eminenten Sinne erkennend, von der Natursubstanz sich zu emancipiren angefangen hat. Damit aber war auch dieß gegeben, daß nun erst das Seyn dem Geiste sich recht aufschloß. Indem Anaxagoras bis zu jener rein geistigen Auffassung des Princips sich erhob, von welcher aus die Welt in ihrer Schönheit und Ordnung als Offenbarung eines höchsten Geistes erscheint, mußte der Geist wieder zur affirmativen Weltansicht zurückkehren, und in dem Weltganzen sich selbst und etwas Gottverwandtes finden. Dieß zeigt sich in dem, eine der Resignation und Düsterheit, in welche die eleatische und heraklitische Anschauung endigte, ganz entgegengesetzte Stimmung verrathenden Ausspruche, der dem Anaxagoras beigelegt wird, besser seye das Leben, als das Nichtseyn, wie auch darin, daß ihm die Welt als seine Heimath galt und die Betrachtung des Himmels sein höchster Genuß war (Diog. L. II, 10).

In der Lehre des Anaxagoras finden wir, wie schon im

Bisherigen liegt, zugleich den positiven Abschluß der ersten Periode der griechischen Philosophie. Denn der Idee Gottes als Geistes strebten alle bisherigen Systeme zu, wie denn jene Idee die höchste Definition Gottes enthält. Es ist dieß aber eine Vollendung der göttlichen Idee, welche zugleich die früheren Formen derselben voraussetzt und in sich schließt. Wenn Gott die Quadruplicität der Wesenheit, Lebenskraft, der Seele und des Geistes ist; so ist die erste Periode das Bewußtseyn dieser Idee in ihrer Succession, und es erhellt hieraus die ewige Bedeutung auch der einzelnen, untergeordneten Systeme und ihrer Principien, wie die erhabene Bestimmung der Philosophie, die Entfaltung des Selbstbewußtseyns Gottes zu seyn.

Insbesondere hat Anaxagoras die Principien des Diogenes Ap. und des Empedokles vollendet; denn er hat einestheils die von ihnen noch nicht vollbrachte Scheidung des Geistes von dem sinnlichen Substrat vollzogen, anderntheils den von ihnen unaufgelösten Gegensatz des Einen und Mannigfaltigen principiell in der Idee des Geistes aufgehoben, sofern er den Geist als durchaus sich gleich (s. oben) und doch als Grund der Ordnung, als Alles bewegend und doch als in sich beharrend bestimmte. Allein hier liegt zugleich das Ungenügende seiner Lehre. Denn nur principiell, keineswegs actu ausgesprochen, liegt die Lösung jener Gegensätze in der Idee des Anaxagoras.

Vielmehr kann er uns ein Beweis davon seyn, wie lange das Bewußtseyn brauche, um ganz in die Tiefe der Ideen zu dringen, die bereits es bewegen. Anaxagoras steckte noch ganz in dem Bewußtseyn jenes logischen Gegensatzes. Er ging aus von dem eleatischen Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts, und es gibt deßwegen kein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Vermischung und Scheidung (Simpl. phys. fol. 34, b). Eben deßwegen nahm er neben Gott als gleich ewig mit ihm eine ungeschiedene Masse der Saamen alles Seyenden an (fol. 33, b); ja, wenn bei Empedokles noch einigermaßen von einem Werden die Rede seyn kann, sofern er aus den allgemeinen Elementen das Individuelle werden läßt, so gilt umgekehrt dem Anaxagoras das Individuelle, Fleisch, Knochen u. drgl. als das ursprünglich implicite Vorhandene (Arist. de gen. et corr. I, 1). Um so mechanischer mußte darum auch seine

Kosmogonie werden und wirklich ist dieß der Vorwurf, den ihm die Alten machen (Plat. Phaed. p. 98, 99), daß er, statt aus dem Geiste Alles abzuleiten, in der wirklichen Ableitung der Dinge meist nur zu physischen Ursachen seine Zuflucht genommen habe. Dieß Ungenügende seiner Lehre hatte freilich seinen tieferen Grund darin, daß die Vernunft das geistige Princip zunächst in seiner Reinheit, in seiner bestimmten Differenz von der Natur erkennen mußte, hiemit nicht sofort es wirklich als weltbildendes Princip durchführen konnte, vielmehr das Interesse vorlag, den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe auszusprechen.

Weil nun aber der vornehmlich von den Eleaten und Heraklit zum Bewußtseyn gekommene Gegensatz des Einen und Vielen, des Seyns und Nichtseyns noch nicht gelöst war, so wurde dieser weiter ausgebildet und hieraus die Unwahrheit alles Denkens gefolgert. So führte der nur principiell, keineswegs aber actuell in dem positiven Abschluß der ersten Periode gelöste Gegensatz zu einem negativen Ende in der Sophistik, deren Verdienst indeß zugleich das war, den Geist auf das Wissen selbst und auf das praktische Gebiet des Willens, auf welches sie ihre Dialektik zugleich ausdehnte, zu richten und damit die universell systematische Philosophie zu veranlassen.

Zweite Periode.

Indem Gorgias die Sätze durchzuführen suchte, daß nichts sey und, wenn etwas sey, es für uns unerkennbar sey, und, wenn etwas sey und erkannt werden könne, es doch nicht mittheilbar sey, zog er bereits das Wissen seiner Form nach in den Bereich der Philosophie, und es entstand nunmehr nur die weitere Aufgabe, die Wahrheit desselben dadurch zu retten, daß man das Wissen in seinem wahren Wesen zu begreifen versuchte. Ist aber einmal das Wissen seiner Form nach oder in seinem allgemeinen Wesen erfaßt, so kann auch das Besondere nicht mehr in seiner Isolirtheit erforscht werden, sondern die Forschung muß sich auf das Ganze richten und ihr Zweck wird nunmehr der seyn, das Besondere in und aus dem Allgemeinen

zu erkennen, d. h. die Philosophie wird systematisch. Dieß ist nunmehr der Charakter der griechischen Philosophie in ihrer zweiten Periode. Allein jene Elemente des Wissens sind disparate Factoren und ihr Verhältniß zu einander läßt eine sehr verschiedene Auffassung zu; denn wird das Allgemeine als Grund des Besonderen oder Einzelnen gedacht, so ist das System idealistisch, umgekehrt wird aus dem Besonderen und Einzelnen das Allgemeine abgeleitet, so entsteht der Realismus. Es lag in der Natur der Sache, daß mit der Richtung auf das Wissen als Ganzes noch nicht sofort die Erkenntniß des wahren Verhältnisses seiner Factoren sich bildete, daß vielmehr der im Wissen implicite vorhandene Zwiespalt bald hervortrat; denn jene Erkenntniß ist Resultat eines sehr complicirten Gedankenprocesses. Somit sehen wir die Philosophie der Griechen in ihrer zweiten Periode, obgleich auf das Ganze des Wissens gerichtet, doch, nachdem kaum erst die Uridee des Wissens ausgesprochen worden, in den Gegensatz des Idealismus und Realismus, des deductiven und inductiven Wissens, auseinandertreten, und in ihm sich fortbewegen, bis jener Gegensatz, weil er nicht wahrhaft gelöst wird, wieder analog dem Ausgange der ersten Periode zur Verwerfung des Wissens überhaupt führt.

Mit der Form des Wissens mußte auch die Idee des Absoluten sich fortbilden. Wir haben gesehen, daß das Resultat der ersten Periode in dieser Beziehung die Idee Gottes als Geistes war, daß aber theils diese Idee blos auf principielle Weise erkannt wurde, ohne auch durch das Ganze durchgeführt zu werden, theils ihr der unaufgelöste, in dieser Form aber jeder Idee, hiemit auch der des Absoluten gefährliche Gegensatz der ontologischen Begriffe zur Seite stund. Diesen Gegensatz in seiner Einheit zu begreifen, hiemit die Wahrheit der Begriffe überhaupt, also auch die des Begriffs von Gott zu retten, und zugleich den absoluten Geist als Grund alles Realen zu erkennen, dieß war die weitere Aufgabe der Philosophie, und diese Aufgabe mußte derselben nunmehr mit der Richtung auf das Wissen an sich, das ja auf der Wahrheit der ontologischen Begriffe beruht und in seiner Vollendung die Ableitung alles Seyenden aus der Vernunft ist, entstehen und zum Bewußtseyn kommen.

Lehre des Sokrates.

§. 92.

Dieß Bewußtseyn geweckt und damit die zweite Periode auf positive Weise begründet zu haben, ist das hohe Verdienst des Sokrates. Seine Grundrichtung war, die Idee des Wissens an sich zum Bewußtseyn zu bringen, und, wie nun in der Idee des Wissens an sich das idealistische und realistische Element, die Induction und die Deduction eines sind, so traten diese beiden Factoren in dem Verfahren des Sokrates noch in ihrer ursprünglichen Einheit unbefangen hervor. Zweierlei, sagt darum Aristoteles (Met. XIII. 4), muß man dem Sokrates gerechter Weise zuschreiben, die Bestimmungen durch Induction und die allgemeinen Begriffe. Demgemäß knüpfte er meist am Einzelnen, oft dem Unbedeutendsten an und führte es hinauf zum Allgemeinen (Xen. mem. IV. 6), aber dieses Allgemeine selbst war ihm das an sich Ursprüngliche, und dieses nur zum Bewußtseyn zu bringen, sah er als seinen Beruf an, den er eben deßwegen als τέχνη τῆς μαιεύσεως bezeichnete (Plat. Theæt. p. 149), und weßwegen er von der richtigen Meinung die Wissenschaft d. h. eben die Erkenntniß jenes Allgemeinen unterschied (Meno p. 98).

Durch diese richtige Methode der Begriffsbildung wollte er theils der Sophistik entgegentreten, theils verlangte er, daß die hiedurch gewonnenen Begriffe unter sich verbunden werden. Diese Einheit lag ihm in Gott, der alles Einzelne ordnenden Vernunft (Plat. Phil. p. 28), an der auch wir Theil haben (Xen. mem. IV. 3). Die Hauptstelle in dieser Beziehung ist Xen. mem. I. 4, wo er sagt: Eine Schöpfung von vernünftigen Wesen und von Dingen, welche einen nützlichen Zweck haben, kann nicht das Werk des Zufalls, sondern nur das einer vernünftigen Ueberlegung seyn. Einen solchen Zweck haben aber unter Anderem die Organe des thierischen und menschlichen Körpers; die Augen, welche etwas sehr Empfindliches sind, haben zum Schutze die Augenlieder, das Gehör nimmt alle Töne auf, ohne je voll zu werden, die Vorderzähne sind bei allen Thieren zum Schneiden eingerichtet u. s. w. Daß wir nun den höchsten Werkmeister nicht sehen, ist kein Grund, an seinem Daseyn zu zweifeln; auch die Seele sehen wir nicht und doch ist sie da.

Daß aber die Götter für uns sorgen, das beweisen die vielen Vorzüge, mit welchen sie unsere Natur ausgestattet haben, sowie die Wahrsagerkunst und der eingeborene Glaube der Menschen, insbesondere der der Aeltesten und Weisesten. Schaltet unsere Vernunft mit dem Körper nach Gefallen, so muß auch die Vernunft, die in dem Weltall wohnt, Alles nach Gutdünken anordnen. Wenn unser Auge auf viele Stadien reicht, sollte denn Gottes Auge nicht im Stande seyn, mit Einem Blicke Alles zu übersehen? Wenn unsere Seele zu Einer und derselben Zeit mit den Angelegenheiten hier und in Aegypten und Sizilien sich befassen kann, sollte denn die Vernunft Gottes zu schwach seyn, in demselben Augenblicke mit ihrer Fürsorge Alles zu umfassen? War vielleicht das Utilitätsprincip, welches hier Xenophon mit der sokratischen Teleologie verbunden hat, nur seine Zuthat und die Folge seiner prosaischen Auffassung der sokratischen Idee; so stimmt er doch im Wesentlichen mit demjenigen überein, was Plato (Phil. p. 29) den Sokrates sagen läßt.

In beiden Stellen wird Gott als die Alles beseelende Vernunft und doch zugleich als Geist, als Subject gefaßt, und in beiden Beziehungen ist es die speculative Idee Gottes, welche in Sokrates zum Bewußtseyn gekommen ist.

Nahm nun hierin Sokrates nur das höchste, positive Resultat der Philosophie der ersten Periode wieder auf, so hat er doch zugleich dasjenige Problem ausgesprochen, welches in dieser Beziehung die Philosophie in ihrer zweiten Periode zu lösen hatte, wenn er den Anaxagoras deßwegen tadelt, weil er, nachdem er Gott als Geist begriffen, in der wirklichen Erklärung der Welt meist nur zu physischen Ursachen seine Zuflucht genommen, und wenn er dagegen verlangt, daß die Welt aus den Zwecken der göttlichen Intelligenz zu begreifen und diese darum im ganzen All zu erkennen sey (Plat. Phaed. 98).

Und wie in der Natur, so sollte im geistigen Leben Alles nur in jenem Princip der Vernunft sich bewegen. Darum war ihm das wissenschaftliche und ethische Streben eins. In der Vernünftigkeit und Weisheit des Menschen liegt sein höchster Werth; jene ist ihm eins mit der Tugend, und durch Philosophie die Menschen zur Tugend zu führen und zu guten Bürgern des Staates zu bilden, ist ihm selbst Aufgabe seines Lebens. Diese

beiden Richtungen, die wissenschaftliche und die ethische, wurzeln bei ihm gleichmäßig in seiner religiösen. Denn, weil ihm Gott die Alles beseelende Vernunft ist, an der auch wir Theil haben, so kann des Menschen höchstes Streben nur das seyn, durch Einkehr in sich selbst, seine eigene Tiefe, das Göttliche zu finden und mit reinem Wollen es zu vollbringen (Phaedr. p. 230).

Hier sehen wir, wie in ihm das Göttliche als ein unmittelbares Selbstvernehmen sich offenbarte und seine Philosophie und sein Wirken nur der bewußte Reflex eines Ursprünglichen in ihm war. Daher das δαιμόνιον, von dem er sprach, und das tiefe Sinnen, in welches seine Seele manchmal versunken war (Plat. conv. p. 174). Warum sollten wir eine ursprüngliche Offenbarung des Allgeistes in der Philosophie nicht anerkennen wollen? Jede wirkliche Philosophie ist getragen von einer und derselben Uridee, sie lebt auch da, wo nur ein abgezogenes Wissen dominirt, und durchbricht unwillkührlich dasselbe; in Sokrates, dieser ganz originellen Persönlichkeit, hat sie mit einer seltenen, ihn beherrschenden Gewalt sich kund gegeben und ist zugleich von ihm durch das reine Vernehmen seiner selbst, auf das er immer gerichtet war, zu einer Totalität der Erkenntniß erhoben worden, welche von ihm als der wahre Einheitspunkt der, bei einem relativen Wissen auseinander gehenden religiösen, wissenschaftlichen und ethischen Richtung erkannt, innerlich festgehalten und wahrhaft durchlebt wurde.

Darf uns hienach Sokrates als ein Beweis von der Ursprünglichkeit der Gottesidee und von der uranfänglichen Einheit des Wissens, der Religion und des Sittlichen gelten, so zeigt sich die, die Persönlichkeit bildende Kraft der speculativen Idee in seinem welthistorisch gewordenen, wundervollen Leben. Denn dieses bewegte sich in dem sittlich schönen Maaße des griechischen Geistes, welches durch Philosophie sein freier, bewußter Charakter geworden war. Weisheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Liebe zum Schönen, Urbanität und uneigennützige Thätigkeit für das politische Ganze vereinigten sich in ihm zu einem seltnen Kranze sittlicher Totalität und kulminirten in einer idealen Gesinnung, bei welcher er für die Idee mit ruhiger Besonnenheit sein Leben hingab.[1]

[1] Sokrates wurde verurtheilt, weil er neue Götter einzuführen beschuldigt ward. Hierin traf ihn das gleiche Loos mit Anaxagoras, obgleich

Das, was hienach Sokrates als Problem einer, das Ganze systematisch umfassenden Philosophie ausgesprochen und zum bestimmten Bewußtseyn gebracht hat, haben Plato, Aristoteles, Zeno aus Cittium und Epikur ausgeführt. Ihre Systeme als Ganze darzustellen, ist aber nicht unsere Aufgabe, sondern wir wollen nur ihre Theologie mit einem allgemeinen Blick auf die damit wesentlich zusammenhängenden Lehren geben, und in dieser Hinsicht ist der Entwicklungsgang, den die Philosophie in der zweiten Periode genommen hat, der von der idealistischen Auffassung des Gottesbegriffs zu einer immer mehr realistischen Form desselben. Dieser Entwicklungsgang ist daher gerade entgegengesetzt demjenigen, welchen die Gottesidee in der ersten Periode durchlaufen hat. Denn wenn in der ersten Periode der Begriff des Absoluten von der materialistischen Gestaltung aus zur intellectuellen sich erhebt und erst am Schlusse derselben Gott als naturfreier Geist bestimmt wird, so beginnt umgekehrt die zweite Periode mit diesem Begriffe, ja steigert ihn zuerst und bildet von ihm aus das System eines vollkommenen Intellectualismus, mehr und mehr aber nimmt sie in denselben sensualistische Elemente auf, bis er zuletzt wieder im Materialismus ganz untergeht.

Fragen wir, wie es kommen konnte, daß die Philosophie eine solche Entwicklung in der zweiten Periode hatte, so müssen wir auf das früher Gesagte zurückweisen, wornach die zweite Periode die Aufgabe hatte, aus dem Absoluten des Reale, die Welt des Sinnlichen und Wirklichen abzuleiten.

War einmal die höchste Höhe der Analysis erstiegen und hiedurch der Geist als Princip entdeckt, so konnte nur die Aufgabe entstehen, aus jenem höchsten Begriffe das Seyn zu begreifen. Nun aber ist das Charakteristische des hellenischen Geistes und seiner Philosophie (§. 88), das in seiner ganzen welthistorischen Bestimmtheit begründet ist (§. 64), daß er auch

beide religiöser in ihren Lehren waren, als ihre sämmtlichen philosophischen Zeitgenossen. Der Nihilismus eines abgezogenen Wissens steht zum Leben in keiner reellen Beziehung. Das wahre Wissen erkennt die volle Idee, die berufen ist, das Leben umzugestalten. Darum reagiren gegen sie die Männer der Vergangenheit, die scheinbar noch eine Gegenwart ist, viel mächtiger, als gegen ein nihilistisches, in sich leeres und bedeutungsloses Wissen, das nicht die Kraft hat, in das Leben umgestaltend einzugreifen.

im höchsten, idealistischen Schwunge doch das absolut Ideale, Gott als Subject-Objectivität, hiemit als in der Entäußerung zu sich einkehrenden Geist nicht zu begreifen vermochte, daß folglich das Materielle, Sinnliche als etwas Fremdartiges auch da zurückbleiben mußte, wo die Philosophie in die höchste Höhe des Idealismus, die sie in der alten Welt ersteigen konnte, sich emporhob. Ueber dieses fremdartige Element konnte daher die Vernunft am Ende nur dadurch hoffen, Meister zu werden, daß sie es, statt aus einem Idealen als seine bloße Erscheinung ableiten zu wollen, in das Princip selbst als einen ursprünglichen Factor aufnahm oder gar verzweifelnd an aller Wahrheit des Idealismus dem Materialismus sich in die Arme warf. Nach dieser Seite hin ist daher allerdings die Evolution der Philosophie eine wahre Degeneration; der philosophisch geniale Schwung macht mehr und mehr der gemeinen Anschauung Platz und am Ende geht die Idee in der Materie unter. Diese Degeneration der philosophirenden Vernunft ist aber insofern mit einem Fortschritte verbunden, als die Transcendenz eines, von dem Sinnlichen einseitig abgewandten, weil nicht tief genug gehenden Idealismus in die Immanenz erhoben, das zuerst in eine jenseitige ideale Welt verlegte Princip, dem die Wirklichkeit fremd ist, in die, diese Wirklichkeit beseelende Vernunft verwandelt wird.

Lehre des Plato.

§. 93.

Die von der ersten Periode überkommene Richtung des philosophischen Geistes auf das Ideale, hat sich in Plato fortgesetzt, ja vertieft. Sein System ist Intellectualismus und, sofern jedes wahre System Intellectualismus ist, ächte Philosophie, als deren Vater er daher von jeher gegolten hat.

Der hellenische Geist hat in ihm, wenn wir von den Neuplatonikern absehen, welche schon ganz in das Ende des antiken Lebens fallen, die intensivste Concentration erlangt und sich zu einer Ideenwelt empor geschwungen, in der er das allein wahre Seyn erkannte und in deren Anschauung er von der Naturbasis sich emancipirte. Eben daher der hohe Schwung seines Genius, der Adel seiner Natur, der sich eben so sehr in der Reinheit seiner Diction, als in der Hoheit seiner sittlichen Richtung

ausspricht. Eben daher auch der belebende Impuls, welchen seine Philosophie einem schon sinkenden Zeitalter verliehen hat, und, weil in seiner Philosophie die reinsten Klänge eines idealen Seyns sich offenbarten, die Macht, mit der sie die denkende Welt beherrschte und, nachdem sie eine Zeitlang andere Systeme neben sich gehabt hatte, doch bald an Einfluß sie überragte und endlich im Intellectualismus der Neuplatoniker wieder auferstund. Der Pythagoreismus ist der Anfang, der Neuplatonismus ist vermöge der Tiefe seiner idealen, mystischen Dialectik die Vollendung der hellenischen Philosophie, Platos Lehre aber ist ihr eigentlicher Mittelpunkt und darum selbst die Erneuerung des Pythagoreismus und die Grundlage des Neuplatonismus. Die Einheit von Anschauung und Denken, von symbolischer Form und Idee, der Einklang der Intelligenz und der religiösen Ahnung, die Totalität der Idee, vermöge der die Welt als ein beseeltes, Gott-gewirktes Ganzes erscheint, die durchgängig ethische Richtung theilt der Platonismus mit dem Pythagoreismus und construirt, wie dieser, die Welt aus dem Einen und dem Unendlichen, deren concrete, sinnvolle Verbindungen die Einzelwesen und das Weltganze sind. Darin eben, daß sie aus dem Einen und Unendlichen, aus bloßen Begriffen das sinnliche, materielle Ganze ableiten, sind beide, der Platonismus und Pythagoreismus, Idealismus; denn auch der letztere ist ein System des Intellectualismus, nur in verhüllter, symbolischer Form. Aber der erstere ist zugleich die vertieftere Form des letzteren; die Zahlenlehre des Pythagoreismus wird zur Ideenlehre, die Zahl selbst hat nur noch die Bedeutung, Erscheinung und Symbol eines Höheren zu seyn, als sie selbst ist, der Idee, sie wird Idealzahl und das Princip des Ganzen ist nicht mehr die Weltseele, sondern ein Ideelleres als sie, der Geist.[1] Es konnte hiebei die Philo-

[1] Daher das Zusammenstellen des Plato und Pythagoras, das sich durchgängig bei Aristoteles findet, ungeachtet dieser wohl wußte, daß sich auch andere Elemente bei Plato finden, wie er denn von ihm sagte, daß er durch Heraklit auf seine Lehre vom Sinnlichen gekommen sey. Der Platonismus ist spiritualistischer Pythagoreismus. Wenn daher Plato mit Pythagoras Vorstellungen theilt, die noch auf einer Mißkennung des Unterschieds zwischen Geist und Natur beruhen, wie die Seelenwanderung, so ist dieß nur eine Inconsequenz und die Folge einer Nachwirkung der orientalischen Anschauung.

sophie auf dem antiken Standpunkt nichts weiteres mehr leisten, als daß sie das platonische Eins in sich selbst vertiefte und als Geist dialectisch begriff. Indem der Neuplatonismus dieß vollbrachte, kann er als Concentration des Platonismus, als ein noch tieferer Idealismus bezeichnet werden, denn dieser ist. Gerade aber, wenn wir den Platonismus als die Mitte fassen zwischen jenen entgegengesetzten Endpunkten, so erhellt seine große Bedeutung, vermöge welcher in ihn das wahre Centrum der ganzen antiken Philosophie fällt.

Nichts desto weniger zeigt sich auch in ihm bereits ein dualistisches Element. Der Geist kehrte bereits in ihm ein in seine innere Tiefe und in eine transcendente Idealwelt. Die große, welthistorische Aufgabe der hellenischen Philosophie, mit der Natur zu brechen, fing in Plato an, sich zu realisiren; sein Geist war darum der Ideenwelt zugewendet, und in ihr fand er die Schönheit an sich, alles Wahre und Gute, ohne die Nothwendigkeit der Entäußerung der Idee vollkommen zu begreifen und damit die Brücke zwischen der Ideal- und Realwelt wahrhaft zu finden. Daher, obwohl Plato überall nach dem vollendeten Ganzen der Anschauung strebte und ächt griechisch jede Idee in seinem Systeme eine anschauliche Form gewinnt, doch der unversöhnte Gegensatz des Seyns an sich und des Werdens, des Idealen und Realen, der durch sein ganzes System geht.

An die Spitze des Weltganzen und als Princip der Kosmogonie setzt Plato im Timäus Gott, den Demiurg, der nach Zwecken das All hervorbringt, indem er das Selbige und Verschiedene zum sinnvollen Weltganzen verbindet (p. 28, 29, 50). Nun entsteht sogleich die Frage: ist dieser Weltbildner bloße Personifikation eines allgemeinen Begriffs oder wird das Absolute wirklich von Plato als Subjektbegriff gefaßt? Man hat natürlich schon vielfach das Erstere im Timäus finden wollen [1]. Es ist nun allerdings unleugbar, daß im Timäus manches Mythische sich findet; die Frage ist nur, wie weit das Mythische gehe. Wird nun aber von dem Seyn dessen, was ein gewisser Begriff oder eine Vorstellung enthält, in einem Systeme ein förmlicher,

[1] Hegel findet in der Lehre vom Demiurg kein Dogma Platos und sagt, es sey ihm nicht Ernst damit (Gesch. der Philos. Bd. II, S. 250).

logischer Beweis gegeben, ist sodann dieser Begriff ein, durch keinen anderen ersetzbarer Factor eines Systems und wird sonst von dem Urheber dieses Systems gerade die Durchführung jenes Begriffs als Requisit der fortschreitenden Philosophie gegenüber von der früheren bezeichnet, so kann wahrlich derselbe nur als Dogma gelten. Alles dieß aber gilt von der Idee Gottes in der Lehre Plato's. Die eigentliche Kosmogonie beginnt Plato im Timäus p. 28 mit einem förmlichen Beweise von dem Daseyn eines intelligenten Weltprincips, wenn er sagt: Zuerst muß man unterscheiden zwischen dem, was immer ist, ohne geworden zu seyn, und zwischen dem, was geworden ist, ohne jemals zu seyn. Was aber geworden ist, muß nothwendig von einer Ursache herrühren. Die Welt nun ist geworden; denn sie ist etwas Sinnliches. Also muß sie von einer Ursache herrühren. Diese ist der Schöpfer und Vater des Ganzen. Hiemit stimmt auch der Philebus überein, in welchem Plato vier Principien, das Unbegränzte (was einen Grad hat), das Begränzte, das aus beiden Gemischte und eine Ursache unterscheidet. Denn alles Werdende muß — dieß ist sein Ideengang — durch eine Ursache entstehen. Diese muß die Vernunft seyn; denn über das Ganze waltet nicht das Ungefähr, sondern eine bewunderungswürdige Vernunft und Einsicht hat Alles geordnet, die Sonne, den Mond und der Sterne Umschwung. Es findet sich, was zum Wesen der Leiber aller Lebendigen gehört, Erde, Feuer, Wasser, Luft in uns nur sparsam und schlecht, in dem Ganzen aber in herrlicher Fülle, Kraft und Schönheit; es wird sodann von dem Feuer im Ganzen, das in uns beherrscht, nicht umgekehrt. Aus diesen Elementen bestehend, ist daher die Welt ebenso ein Leib zu nennen, wie unser Leib, der aus ihnen zusammengesetzt ist, und sie ist ein herrlicherer Leib, als der unsrige. Hat daher unser Leib eine Seele, so muß auch des Ganzen Leib beseelt seyn und zwar in jeder Beziehung trefflicher, als der unsrige. Denn wir können nicht annehmen, daß der Begriff der Ursache bei uns, indem er die Seele bildet und die Leibesstärke und Heilkraft hervorbringt, die gesammte und vielfältige Weisheit genannt wird, daß er aber, ungeachtet das Alles in der ganzen Welt sich in großen Verhältnissen und noch dazu schön und rein findet, dort nicht sollte gesorgt haben für die Hervorbringung des Schönsten und Vortrefflichsten. Jene Ursache, welche Jahre

und Jahreszeiten und Monate ordnet, muß daher mit vollem Rechte Weisheit und Vernunft genannt werden. Weisheit und Vernunft aber können ohne Seele nicht seyn. Also muß in der Natur des Zeus eine königliche Seele und königliche Vernunft wohnen (p. 27 — 30). Diese Stelle ist völlig didaktisch, ferne von allem Mythischen. Hiebei ist der Beweis einer intelligenten Weltursache der teleologische, verbunden mit einem Analogieschlusse, welcher a minori ad majus schließt, und eben dieß letztere spricht auf's entschiedenste für die theistische Grundidee Plato's. Denn, wenn der consequente, idealistische Pantheismus Gott auch als Geist, aber in einem schlechthin innerweltlichen Sinne setzt, so, daß der menschliche Geist als die höchste Potenz des Universums auch Gott in seiner höchsten Actualität, das Sichselbstdenken Gottes und Gott nur im kreatürlichen Geiste selbstbewußte Vernunft ist, so folgert vielmehr Plato, daß die die Welt bildende Vernunft höher und trefflicher sey, als die menschliche, sowie in demselben Analogieschlusse liegt, daß diese die Welt bildende Vernunft nicht ein Abstractum, sondern ebenso und in höherem Sinne, als die Vernunft in uns, etwas Subjectives, Seelenhaftes sey. Dieß ist aber auch der durch die ganze Platonische Philosophie herrschende Gedanke. So will Plato im Philebus p. 22 die göttliche Vernunft höher gestellt wissen, als die menschliche, wenn hier Sokrates sagt, des Philebus Göttin (die Lust) sey nicht das Gute, und auf den Einwand des letzteren, auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, erwiedert: vielleicht die meinige wohl, die wahrhafte und die göttliche Vernunft aber glaube ich schwerlich, sondern mit ihr wird es sich ganz anders verhalten. Ebenso lehrt er im Sophisten p. 265, die Natur erzeuge die Gewächse nicht kraft einer von selbst gedankenlos wirkenden Ursache, sondern mit Vernunft und von Gott stammender Erkenntniß, und zugleich unterscheidet er dort die göttliche und die menschliche Hervorbringung. Daß die Vernunft in Gott eine selbstbewußte und Alles wissende sey, ist ihm hiebei so sehr eine Voraussetzung, daß er im Parmenides p. 134 die Nothwendigkeit des Glaubens an eine Gemeinschaft der Begriffe daraus folgert, weil sonst die vollkommenste Herrschaft Gottes uns nicht beherrschen und die vollkommenste Erkenntniß Gottes uns nicht erkennen würde, Gott aber des

Wissens zu berauben, widersinnig sey. Daß aber der Begriff Gottes in dem Systeme Plato's eine nothwendige, durch keinen anderen Begriff ausfüllbare Stelle einnimmt, erhellt schon aus demjenigen, was wir aus dem Philebus angeführt haben, sofern Plato zu den drei Begriffen, dem Begränzten, Unbegränzten und dem aus beiden Gemischten noch den vierten, den der Ursache, suchte und diesen nur in der Idee Gottes als der Alles ordnenden Vernunft fand. Als Ursache der Welt erscheint nun Gott durchgängig im Timäus; hier wirkt Gott durchaus nach Zwecken (p. 30, 31, 32, 44, 47 ff.); daß Gott etwas für das Beste gehalten habe, dieß oder etwas Aehnliches ist die gewöhnliche Formel, deren sich Plato bedient, um den Hervorgang einer Reihe von Dingen zu motiviren, und gerade eine solche durchgängig teleologische Ableitung der Welt aus dem höchsten Geiste hatte er selbst im Einverständnisse mit Sokrates im Phädo als das Requisit bezeichnet, welches an die fortschreitende Philosophie zu stellen sey und wodurch sie über den Standpunkt des Anaxagoras hinausschreiten müsse.[1] Wie kann daher dasjenige, was Plato als das eigentliche Problem der Philosophie betrachtete, die durchgängige Durchführung des Zweckbegriffs und die vollständige[2] Ableitung der Welt aus der göttlichen Intelligenz als ein bloßes Beiwerk, mit dem es dem Plato nicht Ernst gewesen seyn soll, als eine äußerliche Maschinerie, hinter welcher der wahre philosophische Gedanke nur verborgen war, betrachtet werden?

Daß nun Gott allen Bedingungen der Zeit und des Raumes entnommen sey, lehrt Plato ausdrücklich. Gott ist nur intelligiblen Wesens und selbst Princip alles Wissens und alles Intelligibeln

[1] Das Problem der Philosophie, wie Plato es im Phädo bestimmt, und die wirkliche Lösung desselben im Timäus sind wirklich auch in den Worten auffallend gleich ausgedrückt: *Οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν* (sc. *τὸν Ἀναξαγόραν*) *ᾤμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν, ἢ ὅτι βέλτιςον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει* (Phad. p. 98), vergl. hiemit die Worte: *ἡγησάμενος* (sc. *ὁ Θεὸς*) *ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔςι τῷ ἀρίςῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιςον*, Tim. p. 30, und weiter p. 48, wo als des *νοῦς* Function bezeichnet wird: *τά πλεῖςα ἐπὶ τὸ βέλτιςον ἄγειν.* (Vergl. auch p. 37 und viele andere Stellen.)

[2] Eine vollständige Ableitung, sagen wir. Denn auch, wo nicht ausdrücklich von Zwecken der göttlichen Intelligenz die Rede ist, herrscht doch dieser Gesichtspunkt durch.

(de rep. VII, p. 517, Tim. p. 51, 52); er ist allein gut und verändert sich darum nie, weil er als der Vollkommenste nur in etwas Schlechteres sich verwandeln könnte (de rep. II, p. 380 sq.). Als das Vollkommenste ist das Göttliche der Inbegriff aller Ideen, es ist das Schöne, Weise, Gute und was dem verwandt ist (Phaedr. p. 246). Daher besteht auch des Menschen höchstes Streben in Gottähnlichkeit. Weil das Böse einer gewissen Nothwendigkeit wegen auf Erden umherzieht, so muß man versuchen, von hier dorthin zu entfliehen auf's schleunigste. Diese Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott (Theaet. p. 176). In allen diesen Bestimmungen schließt Plato sich an die idealistische Auffassung des Gottesbegriffs an, wie er schon bei Anaxagoras und Sokrates sich findet, und vollendet dieselbe dadurch, daß er die ethische Bestimmung jenes Begriffs als des Urguten auf's entschiedenste hervorhebt. Hiemit erreicht die Gottesidee einen, dem physikalischen Ausgangspunkt ganz entgegengesetzten, idealistisch ethischen Culminationspunkt. Der Geist, ursprünglich als Modification einer Urmaterie gedacht, weiß nunmehr umgekehrt den Urgeist und das Ethische als das absolut Primitive und als den Zweck alles Seyns. Das ist die große That des philosophischen Genius, die am reinsten Plato vollbracht hat. Das ist eine That, durch welche der ganze Hellenismus seine verborgene, geistige Umgeburt in seinem innersten Wesen erlangt hat. Daher die Polemik Plato's gegen das sinnlich anthropopathische Element der griechischen Götterlehre (de rep. II, p. 380 u. an a. O.), eine Polemik, welche keineswegs den Umsturz der Religion an sich, vielmehr ihre Erhebung zu einer reineren, des Geistes würdigen Form bezweckt hat, und eben eines der großen Momente gewesen ist, wodurch wirklich eine solche Religion in die Existenz gerufen wurde, zum deutlichen Beweise von der Mission der wahren Philosophie, eine religiös-divinatorische Kraft zu seyn und die absterbenden Formen des Glaubens einem neuen, verjüngten Leben entgegenzuführen.

Wenn nun aber Plato den Gottesbegriff zu der reinsten, idealistischen Form erhoben hat, deren der ursprüngliche Hellenismus fähig war, so lag in seiner Tendenz in die mystische Tiefe des Geistes, in seiner rein idealistischen Richtung zugleich der Zug zur Transcendenz. Es ist das Ueberschwängliche, welches,

wie in jeder Mystik, so auch in der Plato's hervortritt, und dieses Ueberschwängliche ist nur die Folge der in Plato sich fortsetzenden und in ihm concentrisch sich vertiefenden, idealistischen Richtung, welche mehr und mehr von allem Mannigfaltigen, dem Greiflichen und Begreiflichen, das immer ein Vieles, Unterscheidbares ist, sich abwendet und das Denken in die grundlose Tiefe des unsagbaren Einen zu versenken strebt. Schon in den angeführten verneinenden Bestimmungen des Gottesbegriffs zeigt sich dieß; denn wird aus ihm jedes Werden weggedacht, so ist er nur das schlechthin Seyende, das absolut Eine. Als dieses bestimmt Plato auch Gott an vielen Stellen, besonders im Sophisten (p. 250 — 254). Nachdem hier Plato gezeigt hatte, daß Ruhe und Bewegung am Seyn Theil haben und doch sich entgegengesetzt seyen (p. 250), bemerkt er, daß die wahre Philosophie jener Begriffe ebenso schwer erkennbar sey, als das sophistische Nichtwissen, aber aus entgegengesetztem Grunde. Der Sophist nämlich sey schwer zu erkennen, weil er in die Dunkelheit des Nichtseyenden, mit dem er sich zu beschäftigen pflege, entfliehe; der Philosoph aber, der mit der Idee des Seyenden wissenschaftlich beschäftigt sey, wegen der Helligkeit, worin dieses leuchte. Denn die Augen der Seele der Menge vermögen nicht in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen (p. 254). Das Glänzendste unter allem Seyenden, Gott oder (de rep. II. p. 380) das Gute (VII. p. 518), das in überschwänglicher Schönheit strahlt, ist zwar, wie die Sonne Ursache des Sehens und des Wachsthums ist, so auch Princip aller Wissenschaft und aller Wahrheit oder Wesenheit, aber es ist auch ebenso über beide erhaben, wie die Sonne selbst nicht das Werden ist (p. 509), und daher nicht an sich selbst, sondern nur in seinen Reflexen erkennbar (Phil. p. 65). Hiemit sehen wir den Uebergang des platonischen Idealismus in jene überschwängliche, transcendente Mystik, in welcher später der Neuplatonismus sich ganz einheimisch gewußt und fortwährend bewegt hat. In diese Mystik ist er versunken, weil er bestrebt war, alle verendlichenden und gegensätzlichen Bestimmungen aus dem Begriffe des Absoluten zu entfernen, aber auch, weil sein speculativer Tiefsinn ihn drang, auf das Innerste alles Seyns, das nur jenseits aller Gegensätze seyn kann, zurückzugehen. Somit mußte er den Begriff des

wahrhaft Seyenden, des schlechthin Einen, erfassen; daher auch, weil er auf jenen innersten Begriff alles Seyenden zurückging, den schon Parmenides ausgesprochen, seine hohe Verehrung des letzteren. Allein immerhin bleibt auf diese Weise ein ungelöster Zwiespalt in seiner Gotteslehre zurück. Denn, wie kann das schlechthin Seyende oder Eine, welches an und für sich selbstlos ist, das seyn, als was er Gott doch ausdrücklich gesetzt hat, Geist, Selbstbewußtseyn? Wie vertragen sich beide Bestimmungen, daß Gott der νοῦς und doch jenseits aller Wissenschaft seyn soll, daß er als νοῦς ein Thätiges, Schöpfer ist und als das reine Seyende oder Eine ohne alle Bewegung und Thätigkeit seyn muß (Parm. p. 138)? Die Aufgabe wäre gewesen, dialektisch zu zeigen, wie das reine Eine oder Seyende in sich zugleich Bewegung, Leben, Seele und Geist sey. Wirklich spricht Plato dieses Tiefste aller philosophischen Probleme ahnungsvoll aus. Beim Zeus! ruft er im Soph. p. 249 aus, sollen wir uns überreden lassen, daß in Wahrheit Bewegung und Leben und Seele und Geist dem wahrhaft Seyenden nicht zukomme? Allein die Lösung dieser allerschwersten dialektischen Aufgabe ist er schuldig geblieben. Seine Philosophie, in ihrem innersten Wesen erkannt, forderte zur Lösung dieses Problems auf und der Neuplatonismus hat es zu lösen versucht, und sich eben darin als Vollendung des Platonismus gezeigt. Allein Plato selbst ahnete nur diese Vollendung; er selbst aber blieb in der Differenz des Einen und des Geistes befangen und eben dieß charakterisirt schon von dieser Seite den Standpunkt des Idealismus, den er errungen. Wie in seiner Ideenlehre und Kosmogonie ein Schwanken zwischen dem Einen und Vielen, ein Bedürfniß seiner Vernunft, das Viele im Einen zu denken, und doch wieder eine Hinneigung seiner tiefen, göttlichen Seele zu dem ewig und unveränderlich Seyenden, Einen, eine Mystik des reinsten, heiligsten Gemüths bemerklich ist, so auch in seiner Gotteslehre. Auch in ihr zeigt sich das Bedürfniß, Gott als selbstbewußten Geist zu denken und doch wieder das Streben, alles Endliche von seinem Begriffe zu entfernen und damit Gott als das unveränderlich Eine zu fassen. In diesem Schwanken hielt sein hoher, religiöser Geist nur das um so entschiedener fest, daß das Seyende jenseits alles Wissens nicht darum sey, weil es die Nacht ist, in der alles Begreifliche,

Wahre versinkt, sondern weil es ein ewiges Leuchten, ein reines Sehen ist, das nur unser Auge nicht zu ertragen und zu fassen vermag.

Dieß führt uns auf die Dialektik Plato's, auf welche wir und zwar zunächst nach ihrer formalen Seite einen Blick werfen müssen, um seine Theologie nach allen Beziehungen verstehen zu können. Der eleatische Pantheismus, dessen Dialektik in der Schule der Megariker sich fortsetzte, beruhte auf dem abgezogenen Begriffe des Einen und Seyenden, das nicht Vieles seyn und dem kein Werden zukommen könne, der heraklitische auf der schlechthinigen Identificirung aller Gegensätze, vermöge welcher alles Seyende nur ein fließendes, in dem Einen ebenso verschwindendes, als aus ihm werdendes seyn soll, die Sophistik endlich hatte beide Lehren benützt, um alle Wahrheit zu leugnen und alles Wissen, wie jedes wahre Interesse des Geistes in etwas Beliebiges zu verwandeln. Wollte daher Plato die Wahrheit der Ideen, folglich auch der Gottes retten, so mußte er gleich sehr jener, alle Gegensätze schlechthin identificirenden Scheindialektik und der, die Gegensätze absolut trennenden Abstraction entgegentreten. Beides hat er gethan, und in dieser Beziehung den richtigen Grundsätzen nahe gekommen zu seyn, und sie zum ersten Male aufgestellt zu haben, ist keines der kleinsten Verdienste Plato's. Dem Verfahren, bei welchem dasselbige ganz unbestimmt wie auch als verschieden, und das Verschiedene als dasselbige, das Große als klein und das Aehnliche als unähnlich gesetzt wird und man sich freut, wenn man auf diese Weise in den Reden nur immer Widersprechendes vorbringt, diesem Verfahren widerspricht Plato im Sophisten p. 259 ebenso, wie dem umgekehrten, Alles von Allem trennen zu wollen[1]. Gegen das erste, alle Gegensätze schlechthin identificirende Verfahren macht er den Grundsatz geltend: nie kann etwas dasselbige bleibend zugleich in demselbigen Sinne und in derselbigen Beziehung das Entgegengesetzte leiden, seyn oder thun (de rep. IV, p. 436). Gegen das zweite Verfahren macht er im Sophisten,

[1] Plato tadelt also das schlechthinige Einigen, wie das schlechthinige Trennen der Begriffe. Diese Antithese geht bei der Uebersetzung Hegels ganz verloren, und sie geht dadurch verloren, daß er ein „auch" hineinbringt, während kein solches im Texte steht (Gesch. der Phil. II, S. 233).

im Parmenides und in anderen Dialogen die Gemeinschaft der Begriffe geltend, indem er an das Wesen der Rede erinnert und behauptet, nur durch wechselseitige Verflechtung der Begriffe könne eine Rede sich bilden (Soph. p. 259). Es fragt sich hiebei nur, wie Plato sich eine solche Verbindung der Begriffe dachte, bei welcher die Gegensätze weder schlechthin außer einander, noch schlechthin eins seyn sollen? Das bezeichnet er als die wahre Kunst, die Beziehung zu erkennen und festzuhalten, in welcher ein Verschiedenes auch wieder ein selbiges und ein Selbiges auch wieder verschieden sey (Soph. p. 259).[1] So bemerkt er (de rep. IV, p. 436), daß unmöglich dasselbige in demselbigen Sinne stille stehen und sich bewegen könne, und daß es daher falsch sey, zu sagen, ein Kreisel, der mit der Spitze an einem Orte befestigt, sich herumdreht, stehe zugleich und bewege sich ganz, da er nicht in derselben Beziehung stehe und sich bewege, sondern in Beziehung auf das Gerade stille stehe, in Beziehung auf das Kreisförmige sich bewege. Von diesen Grundsätzen ausgehend, gibt denn Plato im Sophisten ein Beispiel der wahren Dialektik an einigen der philosophischen Grundbegriffe, an dem Begriffe des Seyns, der Bewegung und der Ruhe, des Selbigen und des Verschiedenen. Weil nämlich die wahre Dialektik, wie gezeigt, weder in völliger Isolirung noch in völliger Vermischung der Begriffe bestehen soll, so weist Plato im Einzelnen nach, welche von ihnen und wie sie sich unter einander verbinden, welche nicht. Wer dieses thut, sagt er p. 253, wird genau bemerken, wie Eine Idee durch viele einzelne von einander getrennte aus einander gebreitet ist, und viele andere von einander verschiedene von Einer äußerlich umfaßt werden, und wie eine hinwiederum durchaus nur mit Einer aus vielen sich verknüpft und viele

[1] Das ist schwer und auch schön, wenn einer das Verschiedene als ein selbiges und umgekehrt setzt, *ἐκείνῃ καὶ κατ᾽ ἐκεῖνο, ὅ φησιν τοῦτο (τούτῳ) πεπονθέναι πότερον* d. h. in dem Sinne und in der Beziehung, in welcher er sagt, daß ihm eines von beiden zukomme, nicht aber, wie Hegel, den Sinn geradezu verkehrend, übersetzt: nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist, wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt. Wäre diese Uebersetzung richtig, so müßte statt *πότερον* stehen *τὸ ἕτερον*, und dann würde Plato geradezu dem im Staate IV, p. 436 ausgesprochenen Princip des Widerspruchs, wie der ganzen Ausführung im Sophisten widersprechen.

gänzlich von einander getrennt sind. Dieß ist eine organische Anschauung der Dialektik; wie ein Gewächs steht diese da, in dem die einzelnen Organe auf's mannigfaltigste sich verzweigen und verwachsen sind, — eine im Großen noch unausgeführte Idee, die aber weit höher steht, als jene Monotonie der Dialektik, welche ewig Gegensätze setzt, um sie ebenso wieder schlechtweg in einander verschwinden zu lassen. So zeigt denn Plato im Sophisten, daß die Begriffe der Bewegung und der Ruhe sich nicht mit einander verbinden lassen, wohl aber, daß jeder von ihnen mit dem des Seyenden verbunden werden könne, daß ferner die Bewegung ein Selbiges sey und auch nicht ein Selbiges, jedoch nicht in gleichem Sinne [1], sondern jenes wegen der Theilnahme an dem Selbigen, dieses wegen der Gemeinschaft mit dem Verschiedenen, durch welche von dem Selbigen getrennt, sie ein Verschiedenes wird [2], und daß endlich, da alle jene Begriffe an dem Seyenden Antheil haben, die vier anderen Begriffe aber außer dem Seyenden verschieden sind von dem Seyenden, ein jeder von ihnen ein Nichtseyendes sey, sofern er ein Anderes ist (p. 255 ff., *καὶ τὸ ὂν, ὅσά πέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα ὀυκ ἔστιν* p. 257).

Dadurch nun, daß Plato das Seyn und das Nichtseyn, das Selbige und das Verschiedene in verschiedenen Beziehungen als den Dingen zukommend setzte, hatte er sich die Möglichkeit bewahrt, jene beiden Gegensätze in den Dingen so zu denken, daß das Seyn im Nichtseyn, das Selbige im Verschiedenen erhalten bleibt. Es beharrt jedes Seyende in der Gleichheit mit sich selbst und ist ein seinem Wesen nach Unveränderliches, obgleich es, in die Beziehung zu Anderem tretend, vielfach an dem Verschiedenen Theil nimmt und ebendeßwegen im Wechsel begriffen ist. Dieses im Wechsel des Daseyns beharrende, zeitlose Wesen der Dinge ist die Idee, und hiedurch gelangen wir zu der platonischen

[1] *ὀυ γὰς ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν* (sc. *τὴν κίνησιν*) *ταυτὸν καὶ μὴ ταυτὸν, ὁμοίως εἰρήκαμεν* (p. 256).

[2] Das heißt wohl deutlich gesprochen! Die Bewegung ist ein Verschiedenes, nicht in der Beziehung, in der sie ein Selbiges ist, sondern umgekehrt, in der sie von dem Selbigen verschieden ist (p. 256), und beides ist möglich, weil die Bewegung mit dem Selbigen nicht schlechthin identisch ist, sondern an ihm nur Antheil hat.

Dialektik nach ihrer materialen Seite. Ideen gibt es nach Plato für alles Seyende. Es gibt ein Gutes, Schönes, Gerechtes an sich, an welchem das viele Gute, Schöne, Gerechte nur Theil hat, oder welches diesem immanent ist (κοινωνία, παρουσία. Phaed. p. 100). Ideen gibt es aber nicht blos von jenen idealen Wesenheiten, sondern von jedem wahrhaft Seyenden, Größe, Gesundheit, Stärke (Phaed. p. 65), von Allem, was für sich begriffen werden kann, für sich Eines und nicht ein blos Vergängliches, Werdendes ist (Tim. p. 66; Phil. p. 24); selbst alles Viele, dem wir denselben Namen beilegen, nimmt in so fern Theil an der Idee (de rep. X, p. 596). Es erhellt aus diesen Stellen, daß die Ideen nichts anderes sind, als die ewigen Wesenheiten der Dinge, das αὐτὸ καθ' αὑτὸ (Theaet. p. 201), oder das Eine im Vielen, das Allgemeine, welches durch alles Einzelne hindurchgeht (vrgl. besonders Phaedr. p. 249). Die Ideen sind insofern rein intelligibler Natur, ohne alles Materielle, schlechthin unsichtbar (de rep. VII, p. 529; Tim. p. 51; Phaedr. p. 247. Phaed. p. 79). Sie sind daher die ewigen Urbilder der irdischen Dinge (Phaedr. p. 250; de rep. X, p. 597). Sie in ihrer Totalität bilden das Eine, göttliche und unvergängliche Urbild der Welt, nach welchem Gott die Welt gebildet hat (Tim. p. 29; de rep. X, p. 597); dieß ist die intelligible Welt des an sich Wahren und Schönen, der ewig glanzvollen Wesenheiten, welche die Seele der Sterblichen und am meisten die philosophirende in ihrem überzeitlichen Seyn geschaut hat (Phaedr. p. 246 — 249). Fassen wir daher das Bisherige zusammen, so sind die Ideen die an und für sich seyenden Wesenheiten des Seyenden. Man könnte nun freilich sich versucht fühlen, jenes An- und Fürsichseyn der Ideen und die Anschauung, welche von ihnen die Seele gehabt, in einem mythischen Sinne aufzufassen. Allein Plato beweist allen Ernstes an vielen Stellen eine Präexistenz der Seele, indem er zu zeigen sucht, daß alles Lernen eine Wiedererinnerung an das in dem prämundaren Seyn Geschaute sey (Phaed. p. 72, 73). Gerade dieß veranschaulicht uns die ganze Macht des idealistischen Zugs, welchem die Seele Plato's folgte. Wie weit hinter sich zurück ließ Plato die ganze philosophische Vergangenheit! Hatte in ihr keiner der Philosophirenden sich vom Materialismus ganz zu befreien gewußt, war selbst die

Idee des Geistes, zu welcher Anaxagoras sich erhoben hat, so arm und dürftig, daß er die Wesenheiten des Seyenden, die ewigen Formen des realen Universums nicht aus dem Geiste, sondern nur aus einem vorausgesetzten, neben Gott und mit ihm gleich ewig existirenden Chaos abzuleiten wußte; so hat nun Plato alles wahre Seyn in den Geist verlegt, dessen ewige Ideenwelt das an und für sich seyende, dem zeitlichen principiell vorangehende Universum ist. Die Ideen sind keineswegs Allgemeinheiten im Sinne des Nominalismus, vielmehr an und für sich seyende Principien des Wirklichen, wie Aristoteles sie richtig im Sinne Plato's bezeichnet, *αἴτια τοῖς ἄλλοις* (Met. I, 6). Gott aber ist die Idee der Ideen (Phil. p. 65), welcher ebendeßwegen, das Universum nach den Ideen schaffend, es so viel als möglich nach seinem eigenen Gleichnisse bildet (Tim. p. 29, e).

Diesen Idealismus hat aber Plato dadurch nach einer Seite hin vollendet und die höchste Höhe desselben dadurch erstiegen, daß er ein von dem Idealen unabhängiges, darum mit ihm gleich ewiges Seyn der Materie, wie dieß auch die idealistischeren Systeme der ersten Periode noch annahmen, sofern sie entweder das Princip selbst nicht rein idealistisch faßten oder außer ihm eine Materie setzten, völlig aufhob, also nicht mehr als ein für sich substanzielles Substrat der Ideen gelten ließ, sondern als etwas aus den Ideen selbst Werdendes, als ihre bloße Erscheinungsform begriff.

In jenem Dialogen, welcher zu den tiefsinnigsten Werken des Alterthums gehört, im Parmenides zeigt Plato in einer kunstvoll durchgeführten Tetralogie von Antinomien, daß das Eins, es sey nun oder es sey nicht, es selbst und das Andere, alles auf alle Weise sey oder nicht sey. Dieses Resultat scheint ein durchaus sophistisches zu seyn und namentlich demjenigen zu widersprechen, was Plato im Sophisten durchgeführt und als wahres Wesen der philosophischen Dialektik bezeichnet hat. Allein es scheint nur so bei einer oberflächlichen Betrachtung. Plato geht bei jenen Antinomien aus von entgegengesetzten Voraussetzungen und von diesen Voraussetzungen folgert er dann ganz consequent das Entgegengesetzte, das eine Mal nämlich, daß das Eins und Nichteins die Indifferenz, das andere Mal, daß sie Subject aller möglichen Gegensätze seyen. So ist das Resultat

zunächst allerdings ein widersprechendes, aber es liegt ihm der positive Sinn zu Grunde, daß das Wesen des Seyenden, an sich und für sich betrachtet, die Indifferenz der Gegensätze, concret gefaßt aber Subject derselben sey.[1] Das dramatische Talent hat Plato selbst in diesem reinen Aether des Wissens nicht ganz verläugnen können; er läßt daher die Gegensätze für sich auftreten, so daß man, wie in einem Drama, die Moral zwischen den Zeilen lesen muß, was einem geübten Auge indeß nicht schwer fallen wird, zumal da er das wahre Resultat auch für sich, wie wir sogleich sehen werden, p. 155—157 ausspricht.

Dieß im Allgemeinen vorausgesetzt, so faßt Plato, um auf das Einzelne einzugehen, das Eins zuerst in der Thesis der ersten Antinomie ganz abgezogen, in seinem reinen Seyn auf, und hieraus folgert er ganz consequent, daß es weder Theile habe noch ein Ganzes sey, weder in Bewegung, noch in Ruhe, nicht in der Zeit sey und sofort, daß es aber in dieser Abstraction überhaupt nicht sey (p. 137—142). Was ist dieß anders, als das rein zeitlose Wesen, das aber ebendeßwegen die Indifferenz alles bestimmten Seyns ist? Wenn Plato es als diese Indifferenz setzt, so begreift er es darum ganz richtig, nur das ist das Sophistische, das aber zum Dramatischen und zur indirecten Methode des ganzen Dialogs gehört, daß er das Eins als gar nicht seyend setzt, weil es in keiner Zeit sey (p. 141). In der Antithese geht Plato sehr sinnvoll davon aus, daß das Eins das Seyn an sich habe, daß also das Seyn verschieden sey von dem Eins, und aus dieser einen Differenz folgert er sodann ganz consequent alle möglichen weiteren Gegensätze, daß das Eins Ganzes von Theilen, Zahl ins Unendliche, begränzt und unbegränzt sey, Anfang, Mitte und Ende habe, an der Zeit Theil nehme, begreiflich und empfindlich sey (p. 142—155). Auch diese §§. bilden eine ganz richtige, ebenso tiefsinnige, als scharfsinnige Kette von Schlüssen. Ahnungsvoll ist namentlich

[1] Der Parmenides ist daher weder, wie man geglaubt hat, ein sophistisches Kunststück oder ein blos formelles Beispiel von Dialektik, noch auch eine wahrhaft immanente Dialektik, sondern er folgert wohl ernstlich und will einen Inhalt der Erkenntniß hervorbringen und zwar den erhabensten und reinsten, wesentlich aber auf blos indirecte Weise.

die Behauptung, daß das Eins, wenn es sey, zugleich von dem Seyn verschieden seyn müsse, weil sein Seyn ein *μετέχειν τῆς οὐσίας* sey (p. 142, b). Hier streift er an das innerste Mysterium alles Wissens, an jene erste Differenzirung der Einheit, welche dadurch ewig wird, daß die Einheit sich nothwendig als bestimmtes Seyn setzt, dieses also auch von sich unterscheidet (§. 8). Es liegt schon in der Antinomie selbst für den philosophischen Blick ihre Lösung und ihr wahrer Sinn, den aber Plato noch ausdrücklich p. 155—157 ausspricht, wenn er hier zeigt, daß das Eins sey und nicht sey, lasse sich nur dadurch denken, daß es zu einer Zeit das Seyn an sich habe, zu einer andern nicht, also entstehe und vergehe, überhaupt in entgegengesetzte Zustände übergehe. Nun aber seyen nur die Momente dieses Uebergehens, die Ruhe und die Bewegung, in der Zeit. Zwischen beiden also müsse etwas Vermittelndes liegen, das nicht in der Zeit sey, und dieses sey der Augenblick. Indem daher das Eins übergehe in entgegengesetzte Zustände, sey es in gar keiner Zeit, bewege sich weder, noch ruhe es, sey weder Eins noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich, weder klein noch groß. Somit haben wir hier aufs klarste die Lösung der ersten Antinomie ausgesprochen. Das Eins ist an und für sich das zeitlose Wesen und als solches die Indifferenz der Gegensätze, daher insofern selbst nicht Eins, als dieser Begriff einen Gegensatz zum Vielen bildet, aber es ist zugleich ein thätiges Uebergehen in entgegengesetzte Zustände und insofern Grund des getheilten, räumlich zeitlichen Seyns. In diesem Uebergehen ist das Eins nur der Augenblick, nicht derjenige, der selbst ein Moment der Zeit ist, sondern der über aller Zeit steht d. i. das in aller Zeit sich gleiche, von der Zeit selbst nicht ergriffene Wesen.[1] Hat sich uns nun im Früheren jenes Eins, sofern es das zeitlose Wesen und die Indifferenz der Gegensätze ist, als die Idee ergeben und müssen wir daher, worauf auch der

[1] Wir sehen hieraus zugleich, wie die Dialectik im Parmenides mit dem Grundsatz des Widerspruchs übereinstimmt, den Plato sonst geltend macht. Dieser bezweckt ja selbst nur, das Wesen der Dinge als ein im Wesen Beharrliches, in dem Gegensatze nicht Verschwindendes zu beweisen, — eben das, was der tiefere Endzweck auch des Parmenides ist.

Zusammenhang des ersten und des zweiten Theils des Parmenides, von welchen jener die erkenntniß-theoretische, dieser die metaphysische Seite der Ideenlehre behandelt, von selbst hinweist, in jenem Eins die Idee wieder finden, so zeigt uns der Parmenides auf vorherrschend indirecte Weise, wie aus dem Begriffe, aus dem Wesen der Idee, ohne daß wir eine Materie als außer ihr seyend voraussetzen, ihre räumlich zeitliche Erscheinung folge.

Nach einer so ganz bestimmten, logischen Exposition, wie sie Plato im Parmenides gegeben hat, können wir, wenn er im Timäus die Materie als etwas mit dem Demiurg gleich ewig Coexistirendes beschreibt, das zuerst in einer unordentlichen Bewegung sich befunden habe, nachher aber von dem Demiurg in Ordnung gebracht worden sey und in welches die Ideen eingehend, erst zum sinnlichen Daseyn gelangt seyen (p. 49, 50 ff.), darin nicht ein Dogma des Plato finden. Wir müssen uns allerdings hüten, dasjenige als blos mythische Einkleidung des Timäus zu nehmen, was Plato auch sonst aufs bestimmteste beweist. Eine Vorstellung aber, von der er sonst in rein logischen Erörterungen das Gegentheil darthut, muß aus dem gleichen Grunde zu den, nicht weniger und oft absichtlich (Tim. 41, a u. b) mythisirenden Elementen dieses Dialogs gerechnet werden, und dieß um so mehr, wenn der logische Begriff, welcher ausdrücklich jener Vorstellung als zu Grunde liegend in demselben Dialogen bezeichnet wird, der Hypostasirung schnurstracks widerspricht. Dieß gilt aber namentlich von der Materie, welche der Timäus als bloße *χώρα* bezeichnet, die allem Werdenden Sitz gewähre (p. 52, a). Der Raum aber, mit welchem Plato die Materie hier identificirt, ist kein Substrat, sondern das bloße Außereinander, für sich selbst also nichts, da das Außereinander nur das Außereinander eines Andern seyn kann. Dieß ist dasselbe, was Plato im Parmenides als das Nichteins (*τὰ ἄλλα* p. 164) bezeichnet. Dieses Nichteins stellt er in der vierten Antinomie (p. 164—166), sofern es ohne das Eins begriffen werden soll, als etwas ganz Wesenloses dar, da es ohne das Eins nicht einmal von sich verschieden oder Vieles seyn könne, und gerade als etwas solch' Wesenloses bezeichnet Plato die Materie auch im Timäus (p. 52, b. c). Es ist ferner dasselbe,

was er im Philebus als das Unendliche, ein Mehr oder Weniger in sich zulassendes ἄπειρον (p. 25), im Sophisten als das Nichtseyn oder das Verschiedene (μὴ ὄν, θάτερον p. 258) oder sonst mit anderen Namen bestimmt. Die Idee ist hiegegen das Eins oder das Begränzte. Aber das Eins ist selbst nicht, wie Plato ausführlich im Parmenides zeigt, ohne das Viele, oder, was dasselbe ist, die Ideen, die für sich seyenden Einheiten, sind, wie Plato im Sophisten zeigt, Vieles nicht, sind verschieden von Anderem, nehmen aber dadurch am Nichtseyn Theil (p. 256). Diese Differenz der Ideen von einander kann nicht seyn ohne eine wechselseitige Beziehung, also ohne eine Gemeinschaft mit einander, und insofern ist es kein Widerspruch, wenn Plato (de rep. V, p. 476) sagt, daß die Begriffe, für sich eines, vermöge der Gemeinschaft mit einander, mit den Handlungen und körperlichen Dingen als Vieles erscheinen (φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι). Die sinnliche Erscheinung der Ideen leitet daher Plato aus der Verbindung derselben unter einander ab, das Materielle ist ihm nichts für sich, sondern blos das Aeußerlichwerden der Begriffe und ihre mannigfaltige Beziehung auf einander, wodurch sie eben erscheinen, für einander sind, und darum ist dem Plato die reale, also beides, die Idee und die Erscheinung umfassende Welt, wie er im Philebus und Timäus zeigt, die Verbindung des Eins und Vielen, Begränzten und Unbegränzten, Seyenden und Nichtseyenden zu einem Ganzen. Auch Aristoteles sagt (Met. I. 6), daß Plato das Große und Kleine als materielle Ursachen, das Eins als Wesen setze und aus beiden zunächst die Zahlen ableite, welche für das Uebrige Grund der Wesenheit seyen. Hierin stellt er den Plato und die Pythagoreer zusammen, und in der That bürgt schon die pythagoreisirende Tendenz Plato's für die Richtigkeit unserer Auffassung. Beide haben aus dem Einen und Unendlichen, also aus Begriffen, das Universum abgeleitet und theilen insofern die gleiche idealistische Tendenz, nur daß sich Plato zu reinen Begriffen erhoben hat und ihm das erste Eins nicht, wie den Pythagoreern, selbst schon etwas Sinnliches, sondern alles Materielle bloße Erscheinung eines Ideellen ist. Hiedurch hat Plato alle seine Vorgänger überflügelt; hiedurch hat er das Wesen des reinen Wissens entdeckt, dem die Materie für sich bloßes Nicht-

seyn ist, während alle Unphilosophie oder halbe Philosophie in dem Begriffe etwas blos Formales zu haben vermeint, zu welchem noch ein Stoff von außen hinzukommen müsse.

Wie wir schon dem Bisherigen zu Folge schließen müssen und wie Plato schon im Philebus gezeigt hatte, daß das Wirkliche eine Mischung des Begränzten und des Unendlichen sey, so construirt er auch in derjenigen Kosmogonie, welche der Timäus darstellt und die wir noch kurz charakterisiren, das reale Universum aus den beiden Elementen, dem τ'αυτὸν und dem ἕτερον. Es sind dieß dieselben Elemente, die wir als Continuität und Discretion bezeichnet haben. Im richtigen Gefühle, daß zwischen dem reinen Geiste und dem sinnlichen Universum eine vermittelnde Potenz seyn müsse und daß jene Elemente für sich nichts zeugen können, setzte Plato als die eigentliche Wesenheit des Universums die Weltseele. Da Gott, der Alles ihm so viel als möglich ähnlich machen wollte, erkannte, daß kein unvernünftiges, natürliches Wesen schöner seyn werde, als ein solches, welches Vernunft hat, Vernunft aber ohne Seele unmöglich einem zu Theil werden könne, so setzte er Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Leib und bildete hieraus das All. So muß man nach wahrscheinlicher Rede sagen, daß diese Welt ein beseeltes, vernünftiges, lebendiges Wesen durch Gottes Vorsehung geworden sey (Tim. p. 30). Die Seele bildete Gott als das Herrschende vor dem Leibe und zwar so: Aus der ungetheilten und immer sich gleich bleibenden Substanz und aus der materiellen, getheilten bildete er eine dritte, mittlere Art von Substanz, welche sowohl von der Natur des Selbigen als von der des Verschiedenen seyn sollte, und setzte sie demgemäß in die Mitte zwischen die untheilbare und die getheilte, körperliche Substanz (p. 34, 35). Die Weltseele Plato's für eine bloße Personifikation zu halten, hieße theils die ganze Kosmologie desselben, die durchaus auf der Realität jener Idee beruht, theils die antike Anschauung mißkennen, der sogar die Gestirne wirklich beseelte Wesen sind (Tim. p. 39 ff.). Ist daher die Weltseele eine reelle Potenz, so können wir Plato's Ansicht so zusammenfassen: Gott = der reine Geist und die Ideenwelt sind das ewig Eine, unveränderlich Selbige, die Materie ist das rein Veränderliche, die Weltseele das Mittlere zwischen

beiden; mittelst ihrer bildet der Geist die ewige Ideenwelt hinaus in das Mannigfaltige, aber so, daß dieses durch die Weltseele, als das Band zwischen dem Selbigen und Verschiedenen, bei aller Mannigfaltigkeit doch an der Einheit Theil nimmt und somit ein vernünftiges, maßvolles Ganzes ist. Hieraus sehen wir nun vorerst, daß Plato Gott als Geist von der Weltseele noch unterschieden hat, während die früheren Philosophen beide vielfach noch identificirten. Gott in seinem wahren Wesen ist reiner Geist, ewig sich gleich, ohne alle Sinnlichkeit, während die Weltseele ein Uebergehen des Desselbigen, Geistigen, in das Mannigfaltige, Sinnliche ist. Auch hierin müssen wir einen Fortschritt der Philosophie zur reinen, idealistischen Auffassung Gottes anerkennen. Diese Unterscheidung deutet Plato auch im Philebus (p. 30, d) an, so fern er hier die ψυχὴ als Prädicat Gottes, nicht als Gott selbst setzt. Diese letztere Stelle weist aber auch hin auf die Einheit aller göttlichen Potenzen, wie Plato sie sich dachte. Der Welt ist die Weltseele ebenso immanent, wie dem kreatürlichen Leibe seine Seele. Wie aber diese Seele im einzelnen Organismus selbst Basis des Geistes ist, so auch im großen Ganzen, sie ist die Seele des Zeus, des reinen Geistes, der durch sie hindurch mit dem Mannigfaltigen sich zusammenschließt und so dasselbe zu Einem Ganzen verbindet. Diese überall auf das Ganze gehende, ächt philosophische Anschauung Plato's durchdringt den ganzen Timäus. Denn auch im Werden des Einzelnen ist es nicht der Gesichtspunkt der gemeinen Teleologie, der, geleitet durch das niedrige Utilitätsprincip, atomistisch den Nutzen des Einzelnen als Zweck der Gesammthervorbringung betrachtet, sondern umgekehrt vom wahren Zweckbegriff geleitet, geht Plato vom Ganzen zum Einzelnen als seinem Gliede und mikrokosmischen, individuellen Abbilde, so daß eben in dieser lebendigen, beseelten und vernünftigen Totalität die göttliche Vernunft und damit der wahre Zweck als Harmonie des Ganzen und Besonderen oder als ihre Ineinsbewegung gegenwärtig ist. Die Welt ist daher eine henadische, rhythmische Totalität. Sie hat die vollendetste Gestalt und Bewegung, die sphäroidische und cyklische (Tim. p. 34, 88). Die in der Mitte der Welt centralisirte Weltseele erstreckte sich durch das Ganze bis zum äußersten Himmel, umhüllte ihn von außen

im Kreise, wendete sich wieder in sich zurück und begann den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für alle Zeit (Tim. p. 36). Die Weltseele selbst aber gliedert sich in die Weltkörper nach harmonischen Zahlenverhältnissen (p. 35), und ebenso sind die einzelnen Seelen Ausflüsse der allgemeinen Weltseele, die einzelnen Körper individuelle Reproductionen ihres Weltkörpers (Phil. p. 29).

Wir dürfen daher nach dem Bisherigen wohl sagen, daß in Plato's System die reinsten Anschauungen einer ächten, die Welt in ihrer tiefsten, wundervollen Einheit aufschließenden und die ewigen Interessen des Geistes wahrhaft würdigenden Philosophie sich finden. Haben wir aber nun bisher dieß ewig Wahre in der platonischen Philosophie kennen gelernt, so dürfen wir ihre endliche Seite nicht übersehen. Wir haben schon oben bemerkt, daß Plato in seiner Gotteslehre die beiden Bestimmungen, Gott sey der Geist und er sey das rein unveränderlich, überwesentlich Seyende, unversühnt aufstellte. Es könnte nun die Frage sich uns aufdringen: sollte denn Plato, welcher im Parmenides die Einheit des Eins und Nichteins nach allen Seiten hindurchführte, nicht auch jene beiden Bestimmungen in ihrer Einheit gedacht haben? Hierauf müssen wir aber erwiedern, daß eben, weil Plato auf's bestimmteste Gott oder das Gute als überseyend und über Wissenschaft und Wahrheit erhaben bestimmte (de rep. VI. p. 509), seine begriffliche Dialektik des Einen und Vielen, Selbigen und Verschiedenen nicht auf das Absolute bezogen werden darf. Seine Dialektik hat erst eine ontologische, auf das Wesen des Endlichen sich beziehende und oft nur eine philologische und erkenntniß-theoretische, keine theologische Bedeutung. Die Untersuchungen über das Eins und das Seyende hatten in der ersten Periode die Bedeutung, Untersuchungen über das Absolute zu seyn; diese Bedeutung haben sie jetzt verloren, und dagegen nur den untergeordneten Werth logischer, höchstens kosmogonischer Begriffe bekommen, während die Kategorie, unter welcher die Beziehung Gottes zu jenen Begriffen gedacht wird, die der Ursache ist, vermittelst welcher Gott als das die ontologischen Gegensätze des Einen und Vielen, des Selbigen und Verschiedenen, des Begränzten und Unbegränzten zum concreten Seyn verbindende und dadurch die Welt hervorbringende, selbst

aber nicht durch jene Begriffe wahrhaft bestimmbare Princip gedacht wird, wie dieß metaphysisch der Philebus, kosmogonisch der Timäus ausführt. Wie nun aber hiedurch das Absolute als etwas Transcendentes, von dem Wissen Unerreichbares bestimmt wird, so durchzieht derselbe Dualismus auch die Ideenlehre Plato's. Obgleich nämlich Plato im Parmenides, im Sophisten und Philebus zeigt, daß die Ideen erscheinen und in die Leiblichkeit sich kleiden müssen, stellt er doch diese Verleiblichung wieder als etwas, was eigentlich nicht seyn soll, dar. Die vorzeitliche Ideenwelt, welche die Seele in ihrem überzeitlichen Seyn geschaut hat, ist die allein wahre (Phaedr. p. 246. 247 ff.), die irdischen Dinge sind nur schwache Abbilder derselben (de rep. X. p. 599). Die Materie, welche wir dem Obigen zufolge als die Entäußerung der Ideen, also consequenter Weise als ein nothwendiges Moment in der Entfaltung derselben zur Mannigfaltigkeit der Existenz denken mußten, ist ihm doch wieder Princip des Unvollkommenen und Bösen (Phaed. p. 66). Die Verleiblichung der Seele erscheint daher auch dem Plato als ein Abfall derselben von ihrem überzeitlichen, idealen Zustande (Phaedr. p. 248. Phaed. p. 72), und die höchste Bestimmung ist ihm zufolge, daß die Seele wahrhaftig philosophisch werde und, in sich gesammelt, so viel als möglich dem leiblichen Leben absterbe (Phaed. p. 80).

Den Widerspruch, welcher hierin zu liegen scheint, könnte man versucht seyn, dadurch wegzuräumen, daß man unterschiede zwischen einer, den Ideen immanenten und einer, ihrem Wesen selbst fremden Vielheit. Jene wäre die Unterscheidung der Ideenwelt in sich selbst und eins mit ihrem ewigen Seyn, diese wäre die quantitative Vielheit, die Unendlichkeit, die eins ist mit der Materie, aber nur als Uebergang derselben aus einem vollkommeneren in einen unvollkommeneren Zustande begriffen werden kann. Ohne Zweifel hat auch eine solche Unterscheidung dem Plato vorgeschwebt (Tim. p. 52). Allein ebenso gewiß ist, daß Plato diese Unterscheidung nicht festgehalten und durchgeführt hat. So nimmt er (de rep. V, p. 475) die *κοινωνία τῶν σωμάτων* und die *κοινωνία ἀλλήλων*, welche er den Ideen zuschreibt, als gleichbedeutende Begriffe, und sagt von beiden gleich sehr, daß die Ideen durch sie sichtbar werden und als viele erscheinen (*φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι*). Wenn sich aber auch jene Unterscheidung durchführen

ließe, so wäre damit doch nicht geholfen; denn es bliebe auch so das Dualistische, daß der Uebergang der Ideen aus ihrem überzeitlichen Seyn in die zeitliche Erscheinung ein Uebergang aus einem vollkommenen Zustande in einen unvollkommeneren, hiemit als ein Abfall betrachtet werden müßte.

Dieß aber führt uns auf den tiefer liegenden Mangel der platonischen Lehre. Plato hat so wenig, als ein anderer Philosoph des Alterthums, jene ewige Selbstunterscheidung erkannt, die im Wesen der absoluten Einheit liegt (§. 8. 9), und welche in letzter Beziehung als ihr Selbstbewußtseyn (§. 26), aber eben damit als Grund der Unterscheidung der, mit diesem Selbstbewußtseyn identischen Ideenwelt zu einer Welt besonderter, endlicher Existenzen (§. 38) begriffen werden muß. Hierin liegt die Idee Gottes als unendlichen Geistes und der Begriff der Welt als göttlicher Subject-Objectivirung, welchen das ganze Alterthum nicht kannte, und welcher der innerste Grund des, die antike Philosophie durchziehenden Dualismus ist.

Daß das Eins sey, aus diesem Satze und der in ihm nachgewiesenen Differenz des Subjects und Prädicats folgert Plato im Parmenides alle weiteren Differenzen, den Begriff des Ganzen und der Theile, der Zeitlichkeit und drgl. Aber nicht nur ist jener Satz ohne Beweis angenommen, nicht nur werden die letzteren Begriffe vorausgesetzt und blos vermöge des Gesetzes der Identität dem Eins beigelegt, sondern auch jene Differenz des Eins und seines Seyns wird blos aus der Vorstellung, die wir mit jenem Satze verknüpfen, nicht aber aus dem Wesen des Eins selbst gefolgert. So geschieht es, daß dem Plato der Begriff der negativen Selbstunterscheidung der Einheit und damit der tiefere Grund des zeitlichen Seyns entgeht und die Wurzel des Dualismus in seinem Systeme nicht abgeschnitten ist.

Dieß vermochte aber auch Plato nicht vermöge der Art und Weise, wie er die formalen Denkgesetze auffaßte. Indem er das sog. Gesetz des Widerspruchs aufstellte, wollte er das Fürsichbestehen der Einheiten im Wechsel des Daseyns begreiflich machen, und dieß geleistet zu haben, bleibt eine ewig denkwürdige That seines philosophischen Genius. Allein, wenn gleich jenes Denkgesetz durchaus nothwendig ist, um das an sich seyende Wesen der Substanzen und ihre Bestimmung, den Endzweck ihrer

Evolution, welche beide nur in der Uebereinstimmung der Einheiten mit sich selbst bestehen können, begreiflich zu machen; so genügt es doch nicht, um auch ihre Evolution selbst denkbar zu machen, die nur in einer relativen Selbstentzweiung der Einheiten oder in einer relativen Differenzirung und Entgegensetzung ihrer untergeordneten Henaden unter sich bestehen kann, und deren Entzweiung selbst nothwendig ist, um das an sich seyende, implizite Wesen der Henaden zur vollendeten Existenz, der nun völlig entfalteten Harmonie zu erheben.[1] Indem Plato dieß nicht erkannte, war es möglich, daß er das Ansich als solches und unmittelbar als die Bestimmung setzte, und dieß ist sein Fehler. Plato's erhabener Geist hält an der Bestimmung fest. Die durch alle Disjunction, nach ihrem innersten Wesen unergriffen von ihr hindurchgehende Harmonie des Seyns, welche das ewige Leben des Geistes constituirt, hält Plato fest; darin liegt einer der Punkte, in welchen die wundervolle Versühnung des Glaubens und Wissens, des Theoretischen und Ethischen aus seinem Systeme hervorleuchtet. Allein sein Fehler ist, daß er, die Nothwendigkeit der Selbstentgegensetzung der Einheiten, also ihres mittleren Stadiums verkennend, ihr Ansich und ihre Bestimmung als identisch setzt, woraus nothwendig folgt, daß das Leibwerden der Ideen in letzter Beziehung als ein Abfall und die Rückkehr der Seelen in das Ewige nur als eine Herstellung des Anfänglichen, für welche das zeitlich leibliche Seyn ganz bedeutungslos ist, erscheinen mußte.

Dieses dualistische Element ist indeß, von einer anderen Seite betrachtet, ein Fortschritt gewesen. Der Hellenismus, wie er sich im Leben der Griechen ursprünglich gestaltete, bestund in Verklärung des Sinnlichen zur schönen Form des Geistigen. Eben deßwegen war die griechische Religion eine Evolutionslehre, sie war ein Glaube an die geistige Potenz als eine, aus der Sinnlichkeit sich empor arbeitende und sie theils besiegende, theils beseelende Macht. Plato's Geist lebt theils ganz in dieser schönen, griechischen Anschauung — daher das künstlerische in seiner philosophischen Combination und die Totalität, welche überall sein

[1] Ich werde mich demnächst in einer, in Fichte's Zeitschrift erscheinenden Abhandlung „die Philosophie als Problem“ hierüber ausführlicher verbreiten.

Denken erstrebt — theils vertieft er die, schon der ursprünglichen, hellenischen Religion immanente und in ihrer Evolutionslehre sich aussprechende, idealistische Richtung noch mehr — daher seine, überall sich kund gebende Sehnsucht nach der Ideenwelt und sein Streben, in ihr als solcher das allein Wahre zu finden, ein Streben, das nicht ohne ein Abbrechen von der Sinnenwelt möglich war und nothwendig ein dualistisches Element in sich aufnehmen mußte. Die beiden Richtungen des Hellenismus, die schöne, plastische und die idealistisch dualistische, von welchen jene die ursprüngliche Form desselben constituirt, diese am Ende desselben schroff auftritt, durchdringen sich noch in der platonischen Philosophie; die organische Anschauung alles Seyenden als eines schönen Ganzen ist die Basis, auf welcher die Sehnsucht Plato's nach dem jenseitigen Idealen sich erhebt, und selbst, wo diese Sehnsucht, wie im Phädo und Phädrus, auf's entschiedenste sich ausspricht, leiht die künstlerische Phantasie ihr den Zauber der schönen Form und kleidet die abgezogene Gedankenwelt in ein liebliches Gebilde.

Gerade aber, wenn wir den idealistischen Dualismus der platonischen Philosophie in diesem Zusammenhange auffassen, erhellt seine Nothwendigkeit und seine Bedeutung. Dem tieferen Geiste konnte es nicht genügen, in der Natur sein Symbol zu finden; er mußte daher diese harmonische Einheit mit ihr aufgeben und in sich selbst, seiner Ideenwelt, den transcendentalen Inhalt seines Lebens finden; daher wird nun die Idee aus ihrem Zusammenhange mit der Sinnlichkeit heraus gehoben und für sich selbst als das Wahre angeschaut. Freilich war dieß eine, theilweise unwahre und krankhafte Entfremdung des Geistes von der Wirklichkeit. Aber nur sie, die tiefere Concentration des Geistes in sich selbst, welche nicht ohne einen Bruch mit seiner realen Welt Statt finden konnte, war der Weg zur Versühnung, denn nur in der innersten Tiefe des Geistes fließt seine wahre Harmonie mit der Realität, nur, wenn allmählig alles wahre Seyn in den Geist und seine Ideenwelt verlegt ward, konnte dieser wieder alles Seyn aus der geistigen Potenz, aber nunmehr frei und verklärt entspringen lassen und so den absoluten, den Real-Idealismus hervorbringen.

Lehre des Aristoteles.

§. 94.

Theils ergänzend, theils fortbildend, jedoch nicht, ohne in einer anderen Hinsicht einen Rückschritt zu machen, schloß sich die Lehre des Aristoteles an die des Plato an.

Mit Plato stimmt Aristoteles darin überein, daß er Gott als selbstbewußten Geist begreift. Gott ist ihm eine schlechterdings nothwendige, ewige, unbewegte, von allem Sinnlichen geschiedene Wesenheit (de an. III, 5). Die Hauptstelle bei Aristoteles über Gott aber lautet ihren wesentlichen Sätzen nach so: das Unbewegte bewegt also. Es bewegt, indem es geliebt wird, und bewegt, bewegt es das Andere. Wird aber etwas bewegt, so ist es möglich, daß es sich auch anders verhalte. Wenn daher der erste Umlauf zugleich dasjenige ist, wodurch bewegt wird, so kann er sich anders verhalten dem Orte nach, wenn auch nicht der Wesenheit nach. Da es nun etwas Bewegendes gibt, welches selbst unbewegt und der Wirksamkeit nach ist, so ist es unmöglich, daß dieses sich anders verhalte. Denn Umlauf ist die erste der Veränderungen, und der erste Umlauf ist die Kreisbewegung und diese wird von dem ersten Bewegenden bewegt. Es ist also ein mit Nothwendigkeit Seyendes, und, insofern es mit Nothwendigkeit existirt, existirt es wahrhaft und ist so Princip. Von einem solchen Princip hängt der Himmel und die Natur ab. Sein Leben ist immer das herrlichste, wie uns nur auf kurze Zeit vergönnt ist und nicht immer vergönnt seyn kann. Auch seine Thätigkeit ist Genuß, wie Wachen, Empfinden und Denken auch für uns das Genußreichste sind. Das Denken an und für sich ist Denken des an und für sich Besten, und das höchste Denken ist Denken des Allervollkommensten. Bei einem solchen Denken ist die Vernunft und das Vernehmbare eines, die Vernunft denkt darum sich selbst und darum ist auch die Betrachtung das Süßeste. Wenn nun Gott immer so wohl ist, wie uns bisweilen, so ist er bewunderungswürdig, und, wenn ihm wohler ist, noch bewunderungswürdiger. So aber verhält es sich mit ihm. In ihm ist Leben; denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben, und sie ist Thätigkeit. Die Thätigkeit an und für sich macht sein

vollkommenstes und ewiges Leben aus. Wir behaupten, daß Gott das herrlichste, ewig lebendige Wesen sey (Met. XII, 7). Im neunten Abschnitt desselben Buchs seiner Metaphysik untersucht Aristoteles die Frage: wie die Vernunft das Ehrwürdigste seyn könne, da sie doch in ihrem Vernehmen durch ein Anderes bestimmt zu seyn scheine? Hierauf erwiedert er 1) nur sich selbst kann sie vernehmen, da sonst etwas Anderes ehrwürdiger wäre, als sie selbst, nämlich das Vernommene. Sie selbst also denkt die Vernunft, insofern sie das Beste ist, und der Gedanke ist Gedanke des Gedankens; 2) die Wissenschaft, die Wahrnehmung, die Vorstellung und das Denken scheinen immer auf etwas Anderes zu gehen, und auf sich selbst gehen sie nur nebenbei. Die Vernunft aber ist Vernehmung ihrer selbst die ganze Ewigkeit hindurch.

In diesen Stellen findet nun Hegel nur den Sinn, daß das Denken und das Gedachte eines seyen und das Wahre die Einheit des Subjectiven und des Objectiven sey (Gesch. der Phil. II., S. 330). Aristoteles soll hier im Wesentlichen dieselbe Ansicht aussprechen, welche auch die jetzige Philosophie aufstelle, daß der Gedanke alle Wahrheit sey, es soll ihm darum zu thun seyn, Alles in Gedanken zu verwandeln (S. 332). Allein einmal ist der Idealismus des Aristoteles, wie wir unten sehen werden, keineswegs ein absoluter. Sodann ist hiebei übersehen, daß Aristoteles die göttliche und die menschliche Vernunft unterscheidet. In der ersteren Stelle thut er dieß deutlich genug, wenn er hier den Genuß der reinen Selbstbeschauung als einen blos momentanen im menschlichen, als einen ewigen im göttlichen Geiste setzt, abgesehen davon, daß es eine starke Personification des Abstractums Denken wäre, die sich Aristoteles bei seiner, alles Mythisiren vermeidenden Darstellung am wenigsten erlaubt hätte, wenn von jenem Denken gesagt würde, daß ihm immer auf dieselbe Weise wohl sey, wie uns bisweilen. Vielmehr will hiemit Aristoteles Gott als höchsten, sich selbst denkenden Geist, als schlechthinige, sich selbst beschauende und darin ewig selige Vernunft bezeichnen und von dem menschlichen Geiste unterscheiden, welchem eben diese Vernunft aber auf relative Weise und so einwohnt, daß sie in ihm erst von dem Vermögen zur Wirklichkeit sich entfaltet, während sie in Gott ewig als Wirklichkeit ist, wie

er auch sonst ausführt, daß Gott auf ewige Weise das höchste Gut in sich enthalte. [1]

Dasselbe erhellt aber auch aus anderen Aeußerungen des Aristoteles, vor allem aus seinem Beweise vom Daseyn Gottes, welcher auf der Unmöglichkeit beruht, daß die Welt sich selbst bewege. Wenn etwas in allen Theilen, sagt er, sich selbst bewegen würde, so müßte es in derselben Rücksicht bewegen und bewegt werden. Dieß wäre aber so widersinnig, als die Behauptung, daß jemand in derselben Rücksicht lehre und lerne. Folglich kann die Welt nicht sich selbst bewegen, folglich muß es ein Erstes geben, das bewegt, aber selbst unbewegt ist (Phys. VIII, 5).

Noch mehr erhellt dieß aus der Polemik des Aristoteles gegen jedes System, welches ein selbstloses Princip an die Spitze stellt. Ein solches System ist entweder substanziell oder idealistisch. In jenem Fall setzt es das Absolute als ein Abstractum, als das Eine, das Seyn oder als Substanz, in diesem setzt es dasselbe als Geist, aber erst als sich entwickelnden, im Menschen selbstbewußten. Beide Formen schließt Aristoteles aus. Das Eins und das Seyende, sagt er, scheinen am ersten unbewegliche Principien zu seyn. Aber wie können sie trennbar und an und für sich seyn, wenn nicht jedes von beiden ein Bestimmtes und eine Wesenheit bezeichnet? Bezeichnet aber jedes von beiden ein Bestimmtes und eine Wesenheit, so ist Alles seyende Wesenheit (Met. XI, 2). [2] Das Allgemeine ist dem Aristoteles nicht Wesenheit, sondern das Was (τὸ τί), das Etwas, das Einzelne. Es kann also auch nicht Princip seyn (VII, 7, 13). Mit unserem Wissen ist aber Gott dem Aristoteles so wenig

[1] Eth. 9, 4: ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ Θεὸς τἀγαθὸν, ἀλλ᾽ ὢν ὅ τι ποτ᾽ ἐςίν. Polit. VII, 1: Gott ist εὐδαίμων καὶ μακάριος δι οὐδὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι αὑτὸν αὑτός.

[2] Met. XI, 2. Εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται χωριςαὶ καὶ καθ᾽ αὑτάς: Was Aristoteles hier an dem abgezogenen Princip tadelt, ist, daß es kein bestimmtes Etwas, keine für sich seyende Wesenheit sey. Auch in der weiteren Exposition führt Aristoteles dieß aus, indem er die Schwierigkeit bemerklich macht, daß die Wissenschaft auf das Allgemeine gehe, und doch das Princip etwas Bestimmtes und Trennbares sey. Hier berührt er die tiefste, zu combinirende Antithese, zeigt aber auch, wie wenig er bei einer abgezogenen Allgemeinheit sich befriedigen konnte.

identisch, daß er Eudem. 7, 14 sagt: wie in Allem, so ist Gott auch in unserer Seele Princip der Bewegung. Denn Alles bewegt das Göttliche in uns. Das Princip des Wissens (eben jenes Göttlichen in uns) ist aber nicht das Wissen selbst, sondern etwas Besseres. Was ist aber besser sogar, als das Wissen, wenn nicht Gott? Insbesondere ist es eine der Grundlehren, welche Aristoteles durch seine ganze Philosophie durchgeführt, daß Gott als Princip der Welt auch ihr höchster Zweck sey und als das Vortrefflichste nicht erst aus der Welt sich evolvire, vielmehr ihr vorangehe und von Ewigkeit her sie bewege. An vielen Stellen seiner Metaphysik (IX, 8. XII, 7) lehrt er dieß. In der letzteren sagt er z. B.: Unrichtig ist die Ansicht derjenigen, welche, wie die Pythagoreer und Speusipp, lehren, nicht im Princip finde sich das Beste und das Schönste, weil auch bei den Pflanzen und Thieren das Schöne und Vollkommene erst in dem aus ihren Principien Gewordenen liege. Allein der Samen ist aus einem anderen früheren vollkommenen, und nicht der Samen ist das Erste, sondern das Vollkommene. So muß man sagen, der Mensch sey früher, als der Samen, nicht derjenige Mensch, welcher aus dem Samen wird, sondern derjenige, von welchem der Samen kommt. Hieraus ergibt sich, daß eine ewige, unbewegte und von dem sinnlich Wahrnehmbaren geschiedene Wesenheit existirt. Sie ist der werkthätige *νοῦς*. Die menschliche Vernunft entwickelt sich von der Möglichkeit zur Thätigkeit, Gottes Leben aber ist die Thätigkeit der Vernunft.[1] Wunderbar — sagt er Met. XIV, 4, wo er dieselbe Frage ausführlich behandelt, ob nämlich das Princip das Beste an und für sich sey oder ob dieses erst später geworden, — wunderbar wäre es, wenn dem ersten und ewigen und selbstgenugsamsten Wesen nicht dieses selbst als das Gute zukäme, nämlich das Selbstgenugsame und das Heil. Gewiß doch durch nichts anderes ist es unver-

[1] Vergl. de an. III. 6. *Ἡ δέ κατὰ δύναμιν* (sc. *ἐπιστήμη*) *χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνὶ, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ* (sc. *ὁ νοῦς*)· *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* Nur im Einzelnen entwickelt sich die Vernunft von der Potenz zur Wirklichkeit. Im Ganzen ist sie ewig als Wirklichkeit. Dieß aber ist sie allein getrennt, für sich seyend, nicht mit Anderem vermischt, weßwegen Aristoteles hierin dem Anaxagoras ausdrücklich beistimmt (de anim. III, 5.)

gänglich und selbstgenugsam, als weil es sich gut verhält. Es ist daher vernunftgemäß, ein solches Princip anzunehmen.

Doch endlich, daß jener sich selbst denkende, uranfängliche νοῦς des Aristoteles nicht die dem menschlichen Geiste immanente Vernunft selbst sey, geht wohl aus der ganzen Grundanschauung seines Systems hervor, sofern dieses überhaupt im Irdischen nur etwas höchst Unvollkommenes erkannte und jenseits desselben das Höchste setzte. Gegen diejenigen, welche lehren, Entgegengesetztes lasse sich von demselben Dinge prädiciren und Alles sey darum im beständigen Flusse, sagt er: Ueberhaupt ist es ungereimt, daraus, weil die Dinge hienieden sich beständig verändern und nie in sich selbst beharren, über die Wahrheit ein Urtheil abzuleiten. Vielmehr muß man aus dem ewig sich gleich Bleibenden und nie sich Verändernden das Wahre folgern. Von der Art aber ist das Himmlische (Met. XI, 6). Ja selbst vom Menschen gilt dieß, daß er weit zurücksteht hinter den himmlischen Wesen. Er ist unter allen irdischen Wesen das beste. Aber es gibt noch andere von einer weit göttlicheren Natur; dieß sind die Gestirne, welche unbewegliche, immaterielle Wesenheiten, nicht seelenlos, sondern des Lebens und Handelns theilhaftig sind (de coel. II, 12). Der sichtbarste Ausdruck des Göttlichen ist aber der Himmel, er ist ein göttlicher Leib und darum eine ewig im Kreise sich bewegende Sphäre (II, 3). Darum — und hierin wird es vollends unmöglich, den νοῦς des Aristoteles für den allgemeinen Menschengeist zu halten — setzt er den Geist in den Umkreis der Welt. Das erste Bewegende kann nicht in der Mitte (welche ihm die Erde ist), sondern nur im Umkreise der Welt seyn, weil dieser oder der Himmel am schnellsten bewegt wird, und das am schnellsten Bewegte dem Bewegenden am nächsten seyn muß (de coel. I, 9. phys. VIII, 10). Wie völlig verschieden von der Anschauung der neuesten Philosophie, welche im menschlichen Geiste den absoluten Geist, in jenen glänzenden Gestirnen dagegen nichts Besseres, als die Existenz des abstract Unendlichen sieht, ist die des Aristoteles, welcher in der oberen, himmlischen Welt, einer weit göttlicheren, als die irdische ist, die höchste Wirksamkeit Gottes, ja sein Seyn setzt! Nur Ein Ausweg bliebe noch übrig, Aristoteles die moderne Lehre unterzulegen, nämlich der, daß vielleicht Gott nach ihm das imma-

nente Wesen des Himmels selbst sey, wie er auch die Gestirne unsterbliche, beseelte Wesenheiten nennt. Allein auch diese Möglichkeit bleibt ausgeschlossen. Auch der erste Umlauf ist dem Aristoteles verschieden vom Absoluten. Der erste Umlauf wird zwar von dem Höchsten bewegt, ist aber nicht das Höchste selbst. Denn wenn der erste Umlauf zugleich die Thätigkeit ist, wodurch bewegt wird, so kann sie sich anders verhalten dem Orte nach, wenn auch nicht der Wesenheit nach. Da es aber etwas unbewegt Bewegendes gibt, welches der Thätigkeit nahe ist, so kann sich dieses schlechterdings auf keine Weise anders verhalten (Met. XII, 7). Der Himmel wird bewegt, aber von einem Anderen, nicht durch sich selbst (Phys. VIII, 5).

Erhellt nun aus dem Bisherigen sattsam, daß dem Aristoteles Gott ebenso, wie dem Plato, ein selbständiger, selbstbewußter Geist ist, und stimmen beide hierin überein; so ist im Bisherigen zum Theil schon der Unterschied, der zwischen der Theologie beider Statt findet, angedeutet. Die Theologie des Aristoteles ist theils eine Ergänzung, theils eine Fortbildung der platonischen, aber nicht ohne zugleich einen Rückschritt der Philosophie zu bezeichnen, weil Aristoteles im Allgemeinen wohl die ungenügende Seite der platonischen Philosophie gefühlt, aber nicht den Punkt erkannt hat, von welchem aus sie in Wahrheit weiter gebildet werden mußte.

Im Allgemeinen hat man schon richtig bemerkt, daß die aristotelische Theologie von der platonischen sich durch die größere Bestimmtheit des Begriffs unterscheide, den sie von Gott aufstellt. Auch Plato bestimmt zwar, wie Aristoteles, Gott als sich selbst erkennenden Geist. Allein diesen Begriff hält er nicht fest, er läßt ihn sich oft wieder in ein Unbestimmtes, Unbegriffenes verflüchtigen. Hievor wurde Aristoteles schon durch seine Tendenz bewahrt, überall scharf begränzte Begriffe festzustellen. So hält er denn auch durchaus seinen Grundbegriff von Gott als der sich selbst denkenden Vernunft fest, und sucht diesen Begriff so genau als möglich abzugränzen, theils negativ, indem er diejenigen Bestimmungen, welche ihm blos Formen des kreatürlichen Geistes zu seyn schienen, dergleichen der Begriff der Tugend (Eth. Nic. X, 8) oder der der Entwicklung von der Potenz aus zur Thätigkeit ist, aus dem Begriff Gottes entfernt, theils

positiv, indem er Gott als theoretische, im Betrachten ihrer selbst ewig thätige Vernunft bezeichnet (Eth. Nic. X, 8), ja indem er sogar den Ort seines Seyns bestimmen will. Es läßt sich nicht leugnen, daß hiedurch die Idee Gottes in ein immanenteres Verhältniß zum Wissen tritt, als dieß bei der platonischen Theologie der Fall ist. Erscheint bei dem transcendentalen und idealen Schwung der letzteren Gott als ein Jenseits des Wissens, so ist die sich selbst denkende Vernunft des Aristoteles dem Wesen nach eines mit der theoretischen Vernunft des kreatürlichen Geistes (de anim. III, 5), und nur der Unterschied findet zwischen beiden Statt, daß jene uranfängliche Vernunft ewige Thätigkeit ohne alle Potenz ist, diese erst aus dem Vermögen, dem νοῦς παθητικός, zur Actualität gelangt; in Wahrheit aber ist es eine und dieselbe Vernunft, welche, an und für sich ewig thätig als Selbstbetrachtung, in der Welt als Form dem Materiellen sich einbildet, und, von Stufe zu Stufe das materielle Seyn überwindend, zuletzt im Geiste als vollendete Entelechie sich wiederhervorbringt.[1] Wenn nun hierin die aristotelische Theologie einen Fortschritt gegenüber von der platonischen bezeichnet, so läßt sich nicht verkennen, daß sie in einer anderen Hinsicht einen Rückschritt gemacht habe. Wenn Plato das Absolute als das reine Seyn bestimmt, Aristoteles aber eine solche abstracte Bestimmung Gottes verwirft, so war vielmehr Plato hierin zu einer reineren Gotteserkenntniß hindurch gedrungen, als sein Nachfolger, und die wahre Aufgabe der Philosophie war nicht, wie sie Aristoteles faßt, durch äußerliche Widerlegung jenes abgezogenen Begriffs zu dem concreten des Geistes überzugehen, sondern jenen Begriff durch immanente Dialektik zu dem letzteren fortzuführen.

In einer andern Hinsicht bildet die aristotelische Theologie eine wirkliche Ergänzung zu der platonischen. Stellt nämlich Plato Gott vorzugsweise an den Anfang des Werdens, so stellt Aristoteles ihn vorzugsweise an das Ende desselben; erscheint Gott dem Plato vorherrschend unter dem Begriffe der Ursache

[1] Ueberall, wo ein absoluter Zweck, absolute Formthätigkeit, ist dem Aristoteles das Göttliche (Eth. Eud. VII, 14, de Anim. III, 4) — eine Seite seiner Theologie, in der sich ihre speculative Tiefe offenbart. In diesem Sinne ist auch ihr Gott die Vernunft des Alls, die Alles bewegt, und ewig nur von sich ausgeht und in sich zurückkehrt.

oder des Grundes, so bestimmt Aristoteles ihn als Zweck des Ganzen. Unter jenen Begriff hatte Plato Gott ausdrücklich im Philebus (p. 30) subsumirt, und hienach ist auch seine Methode die synthetische oder constructive. Ganz abstract sucht er im Parmenides aus dem Eins das Nichteins sammt allen concreten Begriffen abzuleiten, und im Timäus ist seine Hauptttendenz, eine wahre Construction des ganzen Universums zu geben und aus den höchsten Principien, Gott und der Materie, dem Einen und dem Andern, die concrete Welt als eine mannigfaltige Verbindung jener beiden Principien zu deduciren, während dagegen die tiefere Idee des Zwecks auch im Timäus zwar keineswegs fehlt, ohne daß sie aber durchgeführt würde, indem vielmehr Plato, statt, wie es der Zweckbegriff erforderte, die Idee einer, von Stufe zu Stufe fortschreitenden Entwickelung zu verfolgen und das Absolute als das höchste Ziel dieser Entwicklung darzustellen, die niederere Welt der bewußtlosen Individuen und selbst den weiblichen Menschen als eine Degeneration des männlichen Menschen betrachtet (Tim. p. 76), ja ihm sogar, wie wir gesehen haben, oft die ganze Welt als ein Abfall von der Ideenwelt erscheint. Umgekehrt bestimmt Aristoteles selbst seinen Fortschritt gegenüber von Plato und allen früheren Philosophen dahin, daß der Zweckbegriff von ihnen nicht auf die naturgemäße Weise durchgeführt worden sey, daß zwar der Zweckbegriff in den Systemen des Empedokles, Anaxagoras und Plato sich finde, allein theils so, daß ihre Principien nur als Ursachen, nicht als das Weßwegen der Dinge erscheinen, theils so, daß dieser Begriff nicht in allen Formen des Seyns geltend gemacht werde (Met. I. 6).

Demgemäß bestimmt Aristoteles Gott als den Endzweck alles Seyns, welcher ebendeßwegen zugleich Grund von Allem ist.[1] Gott ist das höchste Gut und darum nothwendig der Zweck alles Geschaffenen.[2] Darum bewegt auch Gott unbewegt das Universum, nämlich insofern er das Schönste und Beste und darum dasjenige ist, wornach Alles strebt und was von Allem begehrt wird (Met. XII, 7). Ausgehend von diesem Begriffe Gottes befolgt Aristoteles

[1] Eudem. I, 8: *αἴτιον γὰρ τὸ τοῦ ἕνεκα.*

[2] De coel. II, 12: *τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι, οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα.* Vergl. Met. 12, 7.

die der platonischen entgegengesetzte aufsteigende Methode. In seiner Naturlehre stellt er die Seele als den höchsten Zweck alles Anderen dar. Was dem Werden nach das Letzte ist, das ist dem Wesen nach das Erste. Jenes Letzte ist nun aber in der Natur die Seele; sie also hervorzubringen, das ist das Ziel derselben, welches sie nur von Stufe zu Stufe erreicht, weil in ihr die Form mit der Materie zu ringen hat. Demnach ist das Leben der Zweck des Unorganischen und die Seele der des Belebten; denn alle natürlichen Körper sind Werkzeuge der Seele, sowohl die Thiere, als die Pflanzen sind ihretwegen, und sie selbst ist darum die erste Entelechie eines Leibes, der die Möglichkeit des Lebens in sich hat, eine volle Handlung, um derenwillen der gesammte Körper da ist. Aber auch die Seele hat ihren Endzweck im *νοῦς ποιητικός*, der thätigen Vernunft, mittelst welcher der Mensch Theil nimmt an dem Göttlichen, dem Endziel der gesammten Bewegung des Alls. In diesem Sinne führt Aristoteles seine Physik aus, sie ist mit Ausnahme des ganz Empirischen wesentlich teleologisch, und selbst in seiner Metaphysik ist Gott als sich selbst denkender Geist erst das Endziel, zu dem die ganze Untersuchung hinführt. Es erhellt aus dem Bisherigen, daß Aristoteles mit Recht von sich rühmen konnte, den Zweckbegriff durch Alles hindurchgeführt zu haben, [1] und ebenso ist klar, daß die Idee Gottes durch die aristotelische Auffassung, sofern sie als Zweck des Universums gedacht wird, zu diesem in eine wesentlich immanente Beziehung tritt.

Allein so sehr dieß von der einen Seite der Fall ist, so transcendent bleibt die Idee des Aristoteles von Gott nach einer anderen Seite hin. Hat er nämlich Gott unter den Begriff des Zwecks gestellt, so fehlt ihm der volle Begriff der göttlichen Causalität. Dieser Begriff geht ihm ganz auf in dem des Zwecks. Gott ist nach ihm ausdrücklich nur insofern Ursache, als er das Schönste und Beste ist, wornach Alles strebt. Gott ist darum nicht praktische, sondern nur theoretische Vernunft, seine Energie ist kein Handeln, sondern nur ein Erkennen (Eth. Nic. X, 8).

[1] Insofern hat Aristoteles die Aufgabe der zweiten Periode, den Zweckbegriff durch alles durchzuführen, nach einer Seite gelöst; aber ihre Lösung forderte noch mehr, nämlich zugleich die Ableitung alles Seyenden aus der höchsten Idee.

Er als der absolut Vollkommene bedarf keines Handelns (de coel. II, 12). Darum bewegt er auch unbewegt das Universum (Met. XII, 7). Es erhellt, welch transcendente Fassung des Gottesbegriffs hiebei zu Grunde liegt. Aristoteles nimmt mit der einen Hand, was er mit der anderen gibt. Rückt er die Idee Gottes dem Verständnisse und dem Universum dadurch näher, als Plato, daß er Gott als das Ziel aller Bewegung, hiemit als dasjenige begreift, was im Grunde das Wesen alles Seyenden, das Ansich aller Dinge ist, und nur um der Beraubung durch die Materie willen in dem Endlichen nicht zur vollendeten Existenz kommt; so rückt er das Absolute dadurch, daß er es nicht als thätige Ursache des Veränderlichen[1] begreift, in eine um so größere Ferne, und bricht, indem der im äußersten Umkreise des Himmels lebendige Geist unbewegt in der ewigen Selbstbetrachtung wirken soll, ohne das Endliche unmittelbar aus sich hervorzubringen, die Brücke zwischen ihm und der Welt von dieser Seite völlig ab.

Es fragt sich nun, wie Aristoteles das Endliche und Veränderliche von Gott abgeleitet habe? Denn ganz konnte er diese Frage nicht umgehen, obwohl er nur wenige Andeutungen hierüber gibt. Der höchste Geist lebt in der ewigen Selbstbeschauung (Met. XII, 7). Er als das Vollkommenste bedarf keiner äußeren Handlung, seine Selbstbeschauung ist in sich selbst Energie (Pol. VII, 3).[2] Diese reine und schlechthin

[1] Wir sagen ausdrücklich des Veränderlichen. Denn nur das Letztere vermag Aristoteles nicht aus der Causalität der absoluten Vernunft selbst abzuleiten, während er, wie wir sogleich sehen werden, das Ewige im Zeitlichen aus ihr sehr gut abzuleiten im Stande ist. So müssen wir nämlich die Frage, in wiefern Gott bei Aristoteles Causalität sey, lösen. Aber auch, wenn wir die Lehre des Aristoteles in diesem Sinne fassen, erhellt der von uns gerügte Fehler derselben.

[2] Daß dieß der wahre Sinn sey, wenn Aristoteles Gott nicht als praktische, sondern als theoretische Vernunft bestimmt, erhellt besonders aus der angeführten Stelle Pol. VII, 3: σχολῇ γὰρ ἂν ὁ Θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς ὀυκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκεία; τὰς αὐτῶν. Hier werden die οἰκείαι πράξεις von den ἐξωτερικαὶ, die immanenten von den transcendenten unterschieden und nur die letzteren Handlungen, nicht aber die ersteren, von Gott negirt. Wie könnte auch Aristoteles von der ganzen Welt behaupten, daß sie nicht wirklich thätig sey? Beide, Gott und die Welt, sind darin eins, daß beiden nur ein immanentes

immanente Energie der sich selbst betrachtenden Vernunft ist die ewige Kreisbewegung des Himmels. Gott ist die Ursache von dem ewig gleichmäßigen Verhalten der Dinge (Met. XII, 6). Es existirt daher ein immer in unaufhörlicher Bewegung Begriffenes und diese unaufhörliche Bewegung ist die Kreisbewegung des Himmels (Met. XII, 7). Im Umkreise der Welt ist daher auch der unbewegte Beweger; denn dieser Umkreis wird am schnellsten bewegt und das am schnellsten Bewegte muß dem Bewegenden am nächsten seyn (de coel. I. 9). Der Umlauf des Himmels ist daher die erste der Veränderungen und der erste Umlauf ist die Kreisbewegung und diese wird von dem ersten Beweger bewegt (Met. XII, 7). Allein eben diese Kreisbewegung ist bereits eine Thätigkeit, welche sich dem Orte nach, wenn auch nicht der Wesenheit nach anders verhalten kann (a. a. O.). Das Unbewegliche, als stets auf dieselbe Weise bewegend, erzeugt nur Eine Bewegung; was aber von dem zuvor Bewegten bewegt wird, wird nicht Ursache der nämlichen Bewegung seyn, sondern auf entgegengesetzte Art in Bewegung setzen, und so entsteht das Veränderliche und Endliche (de coel. II, 12. de gen. et corr. II, 10). Wir müssen auch hierin den Tiefsinn des Aristoteles bewundern. Daß

Thun zukommt. Gottes Wissen ist namentlich selbst Energie (de coel. II, 12), sofern im höchsten Wissen der Gegensatz des Wissens und Thuns, des Subjectiven und des Objectiven sich aufhebt (de an. III, 5). So negirt Aristoteles von den Göttern die Tugenden auch nur in sofern, als sie eine Differenz des Subjectiven und Objectiven, des Wissens und Thuns ausdrücken, wie die Tapferkeit, Besonnenheit und dergl. und sagt, daß sie dennoch leben und wirken (ζῆν τε καὶ ἐνεργεῖν, Eth. Nic. X, 8). Hingegen bezieht sich diese Identität des Wissens und des Objects nur auf das höchste Wissen. De anim. III, 4, 12: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· Gottes intellectuelle Wirksamkeit ist daher nur Grund der absoluten Formthätigkeit, zunächst der Kreisbewegung des Himmels (Met. XII, 6. 7), dann der reinen Vernunfterkenntniß des kreatürlichen Geistes; denn der werkthätige νοῦς im Menschen ist göttlich (de an. III, 5). Hingegen zu den endlichen, an das Sinnliche gebundenen Thätigkeiten der natürlichen Welt verhält sich Gott nicht als alleinige und unmittelbare Causalität. Nur von dem immerwährend gleichmäßigen Verhalten der Dinge ist Gott Ursache; als Ursache, warum sie sich anders verhalten, zeigt sich ein Anderes (Met. XII, 6); Gott selbst aber verhält sich zu diesem Veränderlichen wesentlich nur als Zweck, nach dem das Veränderliche strebt, während er selbst in sich unbewegt ewig sich gleich bleibt (Met. XII, 7).

Gott die sich selbst denkende Vernunft des Alls und dieß ihr sich selbst Denken zugleich immanente schöpferische Wirksamkeit sey,[1] dieß gehört zur höchsten Erkenntniß Gottes (vergl. § 78). Nicht minder bewundernswürdig ist der Gedanke des Aristoteles, der sich übrigens schon bei Plato findet, in der modernen Philosophie aber zum großen Nachtheile einer realen Construction des Universums abhanden gekommen ist, daß nämlich die ewige Kreisbewegung des Universums der unmittelbare Ausdruck der absoluten, sich selbst denkenden, also in sich kreisenden oder, wie wir sagen, reflexiven Vernunft sey.[2] Allein ebenso erhellt einmal, daß Aristoteles auch bei dieser Deduction der Kreisbewegung des Himmels, wenn man seine Darstellung so nennen will, den Himmel selbst, und bei seiner Deduction des Veränderlichen ein Anderes außer dem ersten Umlauf schon voraussetzt; sodann auch hievon abgesehen, so zeigt gerade das Bisherige, daß Aristoteles das Veränderliche nicht unmittelbar aus Gott selbst abzuleiten weiß, sondern daß er Gott sich nur secundärer[3] Weise als Grund desselben zu denken vermag, indem Gott sich zu dem Veränderlichen, Sinnlichen nach Aristoteles wesentlich nur als Endzweck, nicht als Causalität verhalten soll, während Plato gerade in dieser Deduction des Nichtseyns aus dem Eins, des Realen aus dem Idealen die ganze Stärke seines philosophischen Genies entfaltet.

Fragen wir nach den subjectiven Motiven hiervon, so müssen wir vor allem an die realistische Richtung des Aristoteles erinnern, vermöge welcher er, wesentlich die analytische Methode befolgend, vom Concreten zu seinem Grunde aufzusteigen, jenes vorerst empirisch zu erforschen und dann erst es auf seine Principien zurückzuführen pflegt, hiemit aber im Wesentlichen die Aufgabe der Philosophie gelöst glaubt, ohne auch das Bedürfniß zu fühlen, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Das tiefere Motiv ist aber dennoch der auch in jenem Realismus verborgene

[1] Gott als die reine Actuosität der Vernunft schafft nothwendig Ewiges. Denn die schlechthin actuelle Vernunft kreist in sich, ist Anfang und Ende in Einem, d. h. ewig.

[2] De an. I, 3: τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι (sc. ὁ Πλάτων) βούλεται οἷον ποτ᾽ ἐςὶν ὁ καλούμενος νοῦς· οὐγὰρ δὴ οἷον γ᾽ ἡ αἰσθητικὴ, οὐδ᾽ οἷον ἡ ἐπιθυμητικὴ. Τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία.

[3] Und zwar höchst ungenügend; denn die qualitativen Differenzen des Endlichen folgen aus der Veränderlichkeit der Kreisbewegung noch keineswegs.

Idealismus der aristotelischen Philosophie. Aristoteles findet mit Plato in dem Wechselnden, von einem Gegensatze zum andern Uebergehenden, nur etwas höchst Unvollkommenes; auch sein Geist empfindet darum den Zug von jenem Wechselnden, wie es sich im Gebiete des Irdischen und Sinnlichen darstellt, zu dem ewig sich gleich Bleibenden und Himmlischen, zu dem man aufsteigen müsse, um die Wahrheit zu erkennen (Met. XI, 6). Darum geht seine ganze analytische Methode in seiner Physik und Metaphysik am Ende nur darauf, alles Unvollkommene und Endliche zurückzuführen auf das Ewige, sich gleich Bleibende. Darum bezweckt Aristoteles im Grunde dasselbe, was Plato, nur auf entgegengesetzte Weise, jener, indem er den Geist vom Endlichen aus immer mehr aufwärts leitet, dieser, indem er im Endlichen ein Abbild der Idealwelt uns erblicken läßt. Hienach müßte Gott dem Aristoteles etwas schlechthin Unveränderliches seyn, was sich gar nicht anders verhalten kann (οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν ὀυδαμῶς). Deßwegen stimmt Aristoteles mit Anaxagoras ganz darin überein, daß der Geist, um alles denken zu können, schlechthin frei von allem Sinnlichen seyn müsse (de an. III. 4. 3), ja, weil die Thätigkeit des Leibes durchaus nichts mit der Wirksamkeit des Geistes gemein hat, so muß der Geist allein von Außen in den Menschen kommen und allein etwas Göttliches seyn.[1] Hierin liegt ein unverkennbar dualistisches Element, dessen Ursprung aber idealistischer Natur ist, gegründet in dem Bestreben, das Ideale, Geistige als das Höhere gegenüber von dem Sinnlichen festzuhalten, und je mehr dieß Aristoteles that, je mehr er also in dem Wechselnden, Gegensätzlichen und Sinnlichen nur etwas Unvollkommenes und Unwahres fand, desto weniger konnte er Gott als den in der realen Selbstunterscheidung seine Selbstanschauung entfaltenden, somit als unendlichen Geist begreifen, desto mehr mußte sein Gottesbegriff ein endlicher, transcendenter bleiben.

Daß der Fortschritt des Aristoteles zur größeren Immanenz doch den Dualismus nicht zu heben vermochte, dieß zeigt sich schließlich am meisten in der Lehre desselben von der Form und Materie, welche er an die Stelle der platonischen Ideenlehre setzte und welche mit der aristotelischen Theologie zu genau

[1] De gen. an. II, 3: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καί θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

zusammenhängt, als daß wir sie umgehen könnten. Was Aristoteles an der platonischen Ideenlehre tadelt, ist vornehmlich das Transcendente. So lobt er den Sokrates, daß er das Allgemeine nicht von dem Einzelnen getrennt habe und zwar aus richtiger Einsicht, wie aus der Wirklichkeit erhelle, indem es ohne das Allgemeine keine Wissenschaft (des Wirklichen) gebe; umgekehrt macht er an der Ideenlehre die Ausstellung, daß sie dem Ewigen unter dem sinnlich Wahrnehmbaren oder dem Werdenden und Vergehenden keinen Vortheil bringe, da die Ideen für dasselbe weder Grund irgend einer Bewegung, noch irgend einer Veränderung seyen. Auch seyen sie weder für die Wissenschaft der übrigen Dinge von Werth (denn sie seyen nicht die Wesenheit der irdischen Dinge, sonst wären sie in denselben) noch für das Seyn, da sie dem Theilhabenden nicht einwohnen (Met. XIII, 5). An die Stelle der Idee setzte er daher die Form (μορφὴ, εἶδος, λόγος). Sie ist ihm nicht die äußere Gestalt der Dinge (de part. an. I, 1), sondern die ideale Einheit derselben, das, was weiterhin als Seele erscheint (Met. VII, 11), als solche das Werkthätige, Bildende in ihnen (Met. IX, 6) und der Zweck derselben (de gen. et corr. I, 1); denn der Zweck besteht dem Aristoteles in der Energie selbst (Met. IX, 8). Auch hieraus sieht man den Fortschritt der Speculation in der Lehre des Aristoteles. Erscheinen die Ideen Platos vielfach als etwas Jenseitiges, so ist der Formbegriff des Aristoteles etwas den Dingen völlig Immanentes; sind jene ruhende Substanzen, so ist dieser die Thätigkeit selbst; haben die Ideen oft nur den Schein, abgezogene Allgemeinheiten zu seyn, so ist die Form selbst ein Einzelnes, das bestimmte thätige Wesen eines Dings, seine Seele. Hieraus ergiebt sich aber noch ein anderer Gegensatz. Denn wenn die Ideen von Plato als an und für sich seyend gesetzt werden, und ihm die Materie ein Nichtseyn, bloße Erscheinung ist, so kann die Form ohne die Materie gar nicht gedacht werden und ebenso wenig die Ursache der Materie seyn, sondern ist stets nur in der Materie und setzt diese als eine hiemit reelle Substanz voraus. Daher nennt Aristoteles die Materie selbst Wesenheit (οὐσία), sofern sie das den entgegengesetzten Veränderungen zu Grunde liegende Substrat sey (τό ὑποκείμενον Met. VIII, 1); sie ist ihm sogar etwas Ungewordenes und es würde ihm zufolge das Werden in das

Unendliche fortgehen, wenn nicht allein das Erz rund würde, sondern auch das Erz selbst entstünde; man muß irgendwo stehen bleiben und eine letzte ungewordene Materie annehmen (Met. XII, 3). Eben so unentstanden ist aber auch die Form (a. a. O.). Beide verhalten sich zu einander, wie Möglichkeit und Wirklichkeit (Met. IX, 6) und sind darum nur dem Begriffe nach trennbar, in Wirklichkeit aber stets in einander (VIII, 1). Beide constituiren in ihrer Vereinigung das Einzelne, und nur das Einzelne zeugt das Einzelne, der Mensch den Menschen und die Ideen sind daher überflüssig (XII, 3).

Wenn nun auch aus dem Bisherigen der Fortschritt zur Immanenz der absoluten Idee, welchen die Philosophie in der aristotelischen Lehre gemacht hat, genugsam erhellt; so ist zugleich aus dem zuletzt Angeführten klar, daß dieser Fortschritt mit einem ungleich größeren Rückschritt verbunden war, und zwar insofern, als während Plato die Materie aus den Ideen ableitete, Aristoteles sie für ein besonderes Substrat und für gleich ewig mit dem Idealen hielt. Aristoteles hat die unwahre, unvollendete Seite des platonischen Idealismus erkannt, aber den tieferen Grund derselben nicht durchschaut. Er tadelt mit Recht an den Ideen Platos, daß sie nicht Principien des Werdens seyen. Aber der letzte Grund dieses Fehlers war, daß Plato jene immanente Selbstunterscheidung der Einheit in sich nicht erfaßte, vermöge welcher die höchste Henade ebenso Geist in sich ist, als sie die Ideen zu besonderten Entelechien ausscheidet. Hätte Aristoteles diese immanente Discretion der Einheit erkannt, dann würde er, statt zur Verwerfung der platonischen Ideenlehre, zu ihrer weiteren Ausbildung geführt worden seyn. Aber jenen letzten Grund der Unvollkommenheit der platonischen Ideenlehre ist er so weit entfernt zu erkennen, daß er vielmehr mit Plato gegen Heraklit und die Sophisten das formale Denkgesez des Widerspruchs, wornach dasselbe demselben auf dieselbe Weise unmöglich soll zukommen und nicht zukommen können (Met. X, 2), geltend macht. Indem nun Aristoteles nicht begriff, wie die Ideen vermöge der immanenten Selbstunterscheidung der höchsten Einheit schaffende Entelechien des sinnlich Seyenden werden, mußte er das Sinnliche, Materielle voraussetzen und konnte die ideale Wesenheit nur als thätige Form desselben begreifen. Hiedurch

aber ist er tief unter den idealistischen, ächt philosophischen Standpunkt Platos heruntergesunken. Denn bei Plato sehen wir wenigstens den Anfang dazu, aus dem idealen Eins die Differenz und damit die Erscheinung abzuleiten, während die Materie für Aristoteles ein Letztes, Ungewordenes ist. Es erhellt aber auch zugleich, daß die wahre Vollendung des Platonismus und damit überhaupt der ächten Philosophie an jenen Punkt, das Werden des Vielen aus dem Einen, dieses innerste Mysterium aller Philosophie, welches dem Aristoteles schon um seines analytischen Verfahrens willen verborgen blieb, wieder anknüpfen mußte, was erst von den Neuplatonikern geschehen ist.

Lehre der Stoiker.

§. 95.

Die ungenügende Seite der aristotelischen Philosophie hat sich in der Theologie der Stoiker aufgehoben, so weit dieß innerhalb der griechischen Philosophie möglich war. Wenn wir Anaxagoras und Sokrates abrechnen, jenen, weil er die Idee des Geistes nur an die Spitze seines Systems gestellt hat, im Uebrigen aber meist mechanisch verfahren ist, diesen, weil er überhaupt nur anregend gewirkt hat; so haben wir bis jetzt zwei Philosophen, welche die Idee Gottes als Geistes in ihr ganzes System verwoben haben, Plato und Aristoteles. Mit beiden haben die Stoiker im Wesentlichen dieselbe Idee Gottes und dieselbe Durchführung der absoluten Idee im Ganzen des Wissens gemein. Aber sie vollenden zugleich diese Idee, indem sie Gott selbst als absolute Totalität fassen; sie bilden daher mit jenen beiden eine geschlossene Trias, nach welcher die göttliche Idee in der griechischen Philosophie unserer Periode keiner weitern Fortbildung mehr fähig war.

Das Dasein einer intelligenten Weltseele suchte Kleanthes aus vier Gründen darzuthun, aus den Vorahnungen, den Vortheilen, welche die Naturveränderungen uns gewähren, aus der Erregung des Schreckens durch Blitze, Nebensonnen ꝛc., endlich aus der gleichförmigen Bewegung der Sterne. In einem Hause, in welchem Ordnung ist, muß, schloß er, auch jemand seyn, welcher dieselbe hervorgebracht hat, noch viel mehr muß das herrlich geordnete Weltganze unter der Leitung eines mit Vernunft

begabten Wesens stehen. (Cic. de nat. Deor. II, 5). Ferner was Vernunft besitzt, ist besser als das, was keine Vernunft besitzt. Nichts ist aber besser als die Welt. Also besitzt die Welt Vernunft. Oder auch, was ohne Seele und Vernunft ist, kann nichts Beseeltes und Vernünftiges aus sich hervorbringen. Die Welt aber bringt beseelte und mit Vernunft begabte Wesen hervor. Also ist die Welt beseelt und mit Vernunft begabt. Wenn auf einem Oelbaume melodisch tönende Flöten wüchsen, könnte man daran zweifeln, daß in dem Oelbaume irgend eine Kenntniß des Flötenspielens wäre? Und wenn Ahornbäume harmonisch klingende Saiteninstrumente trügen, dann würde man wohl glauben, die Ahornbäume verstehen die Musik. Warum also soll die Welt nicht selbst für beseelt und weise gehalten werden, da sie aus sich beseelte und weise Wesen hervorbringt. (II. 8)? Daß hiebei die Stoiker den Grund der Welt oder das Ganze selbst als intelligent dachten, das geht aus dem Bisherigen klar hervor, das eben ist es ja, was sie beweisen wollen; darum ist ihnen Gott *ὁ δημιουργός τῆς διακοσμήσεως, ἄφθαρτος καὶ ἀγέννητος* (Diog. Laert. VII, 137). Darum wenn sie von einer *πρόνοια* sprechen, nehmen sie auch diese nicht in einem uneigentlichen Sinne, sondern denken sie als Vorsehung der Götter, als Thätigkeit eines Subjects (Cic. de nat. D. II, 29). Ihre ganze Naturbetrachtung, welche, in völlig teleologischem Geiste, überall Zwecke heraushebt, z. B. daß die Stämme mit Bast und Rinde versehen seyen, um gegen Frost und Hitze gesichert zu seyn, die Thiere von Natur Empfindungskraft und Begehrungstrieb haben, damit sie durch den letzteren zum Trachten nach ihrer natürlichen Nahrung gereizt werden, durch die erstere das Schädliche vom Zuträglichen unterscheiden können, — eine solche Naturbetrachtung geht von der Idee einer Alles voraussehenden Gottheit aus (II, 47), wie sie denn auch die Orakel und dergleichen vertheidigt haben (Cic. de divinat. II, 49). Es wäre daher völlig unhistorisch, als Grundidee der stoischen Schule eine allgemeine Vernunft anzunehmen, welche für sich unbewußt erst im endlichen Geiste ihre höchste Form, die des Selbstbewußtseyns erreiche. Würde jemand, sagt Chrysipp (Cic. de n. D. II, 6), sich finden, der glauben würde, von Allem, was vorhanden ist, stehe nichts höher als der Mensch, der würde einen wahnsinnigen

Uebermuth verrathen. Es existirt also etwas Vorzüglicheres, als der Mensch — Gott. Ferner wenn etwas in der Natur ist, was des Menschen Geist, seine Vernunft und seine Kraft nicht zu Stande bringen kann; so ist dasjenige, wodurch jenes zu Stande gebracht wird, höher als des Menschen Geist und Vernunft. Himmelskörper mit ihrer unwandelbaren Ordnung können aber vom Menschen nicht hervorgebracht werden. Also muß das Wesen, welches sie hervorgebracht hat, höher seyn als der Mensch.

Sind die Stoiker hierin der Hauptsache nach mit Plato und Aristoteles einverstanden, so haben sie zugleich — und dieß ist das große Verdienst ihres Philosophirens — die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt nach einer wesentlichen Beziehung speculativ vollendet. Beide setzen sie in ein wahres immanentes Verhältniß. Gott ist ihnen der Weltgeist, die Welt ist der Leib Gottes (Cic. de nat. D. II, 9—11); Gott ist das *ἡγεμονικὸν*, der *λόγος σπερματικὸς*, das durch alle Materie hindurchgehende *πνεῦμα* (Diog. Laert. VII, 134 ff.), das also nicht ohne ein reales Seyn ist. Darum nennen sie Gott auch schlechthin die Welt selbst. Welt nennen sie, sagt Diog. L. VII, 136, ein Dreifaches: 1) Gott selbst, der alle Substanzen schafft, den unvergänglichen und unerzeugten Demiurg, 2) das geordnete Ganze, 3) das aus beiden Bestehende. Hegel hat diese Bestimmungen nicht recht zu vereinigen gewußt. Er hebt (Geschichte der Phil. II, S. 440) die pantheistisch klingenden Aussprüche derselben hervor und sagt: Gott seye nach der Lehre der Stoiker die vernünftige Ordnung und Thätigkeit der Natur (also ein Abstractum), und bringt dann (S. 441) die entgegengesetzten Sätze, welche er aber als bloßen Rückfall in die Vorstellung, als ein Zeichen davon betrachtet, daß sie es zu keiner bestimmten Einsicht in dieser Beziehung gebracht haben. Allein das ist gerade die hohe Blüthe der Entwicklung, welche in ihrem System die philosophische Gottesidee erreicht hat, daß in ihm der Gegensatz der Immanenz und Transcendenz des Absoluten zur wahren Einheit erhoben ist. Selbst in den stärksten Ausdrücken, welche Hegel S. 438 ff. zusammenstellt, wird Gott noch unterschieden von der Welt. Die Stelle bei Diog. Laert. VII, 136 beginnt: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα (Δία), τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ.*

Gott ist zuerst für sich selbst und gestaltet hierauf Alles durch die Luft ins Wasser. Gott ist eins mit der Welt und verschieden von ihr, wie die Seele vom Leibe, das Active und Leidende, die Einheit und die Mannigfaltigkeit (Plut. adv. Stoic. 36). Gott für sich gedacht, ist das Beseelende, der die Welt und ihre Mischungsverhältnisse unentwickelt und ununterschieden in sich tragende Geist, der λόγος σπερματικὸς; weil aber das Beseelende stets als schaffend zu denken ist und die Mannigfaltigkeit des Realen, worin das Beseelende sich offenbart, nicht blos ein ihm fremdes, äußerliches Werk, sondern sein eigenes Daseyn ist, so ist die Totalität, die Welt als Einheit der selbstbewußten Form und der Materie genommen, Gott im vollen Sinne des Worts zu nennen. Dieß ist diejenige Gottesidee, welche etwas ganz Anderes ist, als der Verstandesbegriff von Gott. Sie allein befriedigt die innigste Religiösität und ist zugleich die ächt speculative (§. 75). Wir wissen, welch' ein hoher sittlicher Ernst, ausgehend von dieser lebendigen Gottesidee, Zeno beseelt und seiner Person die seltenste Huldigung des gebildetsten Volks, seinem System eine große Herrschaft über die Geister zum Heile seines schon sinkenden Zeitalters verschafft hat. Dieselbe Gottesidee lag dem pythagoreischen System zu Grunde, doch ohne zum ausdrücklichen, durchgeführten Bewußtseyn erhoben zu seyn. Zeno hat insofern die Philosophie auf ihr Urbewußtseyn zurückgeführt, aber das weitere Verdienst der bestimmten, begrifflichen Erfassung desselben hinzugefügt. Ja wir haben dieselbe Idee im Hintergrunde der pantheistischen Lehren der Eleaten und Heraklits gefunden, in ihr suchten sie unwillkührlich eine Ausfüllung ihrer Leere, und insbesondere an Heraklit schließt sich Zeno vielfach an. Aber der Cittier wußte, was er an jenem Begriffe des Allgeistes hatte, in dem Munde des Ephesiers war er eine leere Formel, welche mehr sagte, als er eigentlich sagen konnte, welche daher die Philosophie erst in ihrem vollen Sinne nehmen und begreifen mußte. Als integrirende und vollendende Potenz schließt sich aber in positivem Sinne der Stoicismus zunächst an die Lehre Platos und des Aristoteles an, und namentlich gegenüber von ihnen zeigt es sich, daß er den speculativen Gottesbegriff nach einer wesentlichen Seite hin vollendet hat. Plato, Aristoteles und die

Stoiker haben denselben Gottesbegriff, nämlich seiner als Geistes gemein, diesen Begriff nehmen alle drei im wahren Sinne des Wortes, sie haben ihn von Anaxagoras überkommen und somit das wahre Endergebniß der ersten Periode in die zweite herübergeführt, indem sie diese Idee zugleich durch das Ganze möglichst durchzuführen suchten. Aber Plato begreift Gott doch vorzugsweise nur als Grund, Aristoteles als Zweck der Welt, Zeno allein hat ihn vollkommen als Anfang, Mitte und Ende, als Totalität gedacht, ohne darum die Idee Gottes in der Welt, sie als Inbegriff des Endlichen genommen, verschwinden zu lassen, vielmehr so, daß Gott der beseelende Geist des Universums, dieses seine Organisation ist. Auch im Philebus leuchtet diese Idee durch; welches System könnte überhaupt ganz ohne die Wahrheit selbst seyn? Allein Plato läßt sich durch den idealistischen Zug seines Geistes immer wieder verleiten, Gott jenseits alles Gegensätzlichen, Endlichen zu setzen. Nur die stoische Philosophie lebt ganz und durchaus, sie lebt mit Bewußtseyn und Festhaltung derselben in jener vollkommenen Idee. So sehen wir erst deutlich, wie die griechische Philosophie in der zweiten Periode zu dem Ganzen des Gottesbewußtseyn zurückgekehrt ist, von dem sie in der ersten Periode ausging. Hatte der Pythagoreismus jenes Urbewußtseyn der göttlichen Totalität ausgesprochen, so mußte die analytische Schärfe des Verstandes, weil jenes Urbewußtseyn Gott zwar als Totalität, aber nicht als Geist, sondern nur als Weltseele ausgesprochen hatte, dasselbe scheiden und zuletzt zu dem abgezogenen Begriffe eines immateriellen Geistes sich erheben. Die zweite Periode mußte von diesem Begriffe ausgehen, aber sie hatte die umgekehrte Aufgabe, aus diesem Geiste das Reale abzuleiten und somit in letzter Beziehung Gott als in der Welt sich organisirenden Geist, als Allgeist des Weltorganismus zu begreifen. Die Stadien dieses Rückganges zum Ganzen der Wahrheit, aber in geistiger Form bilden Plato's und des Aristoteles Lehren, der Stoicismus ist die erreichte Totalität. Mit solcher Macht verkündet sich die absolute Wahrheit; so ist der Eingang und Ausgang der philosophischen Vernunft selbst ein Reflex des ewigen Insichkreisens der göttlichen Vernunft.

Diese Richtung auf die Totalität zeigt sich auch in dem Bewußtseyn von der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Form und der Materie, welches der stoischen Lehre zu Grunde liegt. Plato setzte die Materie überhaupt als das Nichtseyn, nach ihm ist also sowohl die höchste Einheit, Gott, als jede kreatürliche Henade wesentlich immateriell, auch die kreatürlichen Henaden haben zu ihrem Wesen ideale, intelligible Einheiten oder Ideen, die an und für sich immateriell sind; Aristoteles bestimmte den höchsten, geehrtesten *νοῦς*, Gott, als etwas völlig Immaterielles, alle endlichen Henaden aber sind ihm Verbindungen der Form und der Materie. Die Stoiker endlich setzten schlechthin Alles, also sowohl Gott als die Welt und ihre Theile als eine solche Verbindung beider Factoren, der Form und der Materie. Beide verhalten sich, ihnen zufolge, wie das Thuende und Leidende; dieses sey die formlose Materie, das in dieser Wirkende aber die Form, der *λόγος* (Diog. L. VII, 134). Als diese thätige Form bestimmten sie Gott und die Welt als die Materie Gottes (148). Allein eben darin liegt schon, daß beide nicht von einander getrennt werden können (Sext. Emp. adv. Math. IX, 111 ꝛc.). Daher stellte Zeno den allgemeinen Satz auf, nur dasjenige sey, was an der *ὀυσία* (Materie) Antheil habe (Stob. ecl. II, p. 90). Darum ist Gott selbst, wenn er für sich ist und die Welt noch nicht aus sich hervorgebracht oder sie in sich aufgezehrt hat, doch nicht ohne Materie. Er ist in diesem Zustande ganz Feuer und Seele und das Herrschende, ohne daß beide noch geschieden sind (Plut. de Stoic. rep. 41). Auch die Seele des Menschen wird von ihnen als *πνεῦμα ἔνθερμον* beschrieben (Diog. L. VII, 157) und geradezu ein *σῶμα* genannt (Nemes. de nat. hom. 2). Wir können nicht umhin, auch hierin gewissermaßen einen Fortschritt zu erkennen. In der That läßt sich weder die reine göttliche Wesenheit ohne die reine Materie, den Aether denken, noch kann der Geist seyn ohne ihn (§. 11. 49), darum nennen die Stoiker Gott mit Recht *τὸν ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι* (Plut. de pl. ph. I, 7), und wir können hierin den verständigen Realismus der Alten nur loben. Wenn Plato in der Materie das Princip des Unvollkommenen findet, so war hiegegen die stoische Lehre, welche die Materie als wesentliches Element alles Seyns

betrachtete, ganz in ihrem Rechte. Gegen den platonischen Idealismus, welcher den dualistischen Gegensatz zu dem Sinnlichen nicht zu lösen vermochte, mußte eine Reaction erfolgen, welche wir in Aristoteles beginnen, in dem Stoicismus sich zur gleichmäßigen Setzung des Idealen und Realen vollenden, in dem Epikureismus endlich in das entgegengesetzte Extrem übergehen sehen.

Wenn nun aber der Stoicismus die Einheit des Idealen und Realen setzt, ist dann nicht innerhalb der hellenischen Philosophie dasjenige, was wir bisher immer als die charakteristische Errungenschaft der modernen Speculation bezeichnet haben, nämlich der absolute d. h. der Real-Idealismus zum Vorschein gekommen? Dieß ist der Hauptpunkt, auf welchen es bei einer richtigen Einsicht in das Wesen des Stoicismus ankommt. Gerade aber bei diesem Systeme, welches dem vollendeten Wissen so nahe gekommen, zeigt sich am auffallendsten die Unfähigkeit des griechischen Geistes, jenes hervorzubringen. Der Stoicismus ist Urwissen in Beziehung auf den Inhalt,[1] aber nicht in Beziehung auf die Form der Idee; er hat die Totalität der Factoren des absoluten Begriffs klar und bestimmt ausgesprochen, ohne aber das wahre Verhältniß derselben zu einander zu begreifen. Der absolute Idealismus d. h. der Real-Idealismus, in welchem allein ein göttliches Wissen quillt, ja der selbst nichts anderes ist, als das Gegenbild der ewigen, göttlichen, ideal-realen Vernunft (§. 78), muß wie jene heilige und göttliche Lehre der Stoiker, das Absolute anschauen als Identität der Form und der Materie oder, concreter ausgedrückt, als in der Welt sich organisirenden Geist. Allein er darf die Materie nur als Position der Form begreifen. Folglich darf er die Materie nicht voraussetzen und noch weniger als Prädikat der absoluten Form, des λόγος oder Gottes an sich bestimmen. Beides aber haben die Stoiker gethan. Sie setzen die Materie voraus. Zwar die gestaltete Materie, welches die geschaffene Welt ist, ist gewissermaßen Product der Form, nämlich insofern sie ein aus dem Ursein ausgeschiedenes,

[1] Wenigstens nach den Urbestimmungen des göttlichen Seyns, aber nicht nach den Substanzen der göttlichen Henade. Sie in ihrer Inhaltsfülle haben erst die Neuplatoniker ausgesprochen.

bestimmtes Seyn ist, und darum sagt Seneca von der Causa oder Ratio: materiam format et, quocunque vult, versat (et) ex illa varia opera *producit* (Ep. 65, 2), und insofern kann Diogenes L. sagen, *Δία ἀπογεννᾶν τὰ στοιχεῖα* (VII, 136). Allein nicht nur in der ersteren, sondern auch in der letzteren Stelle ist hiebei eine Urmaterie vorausgesetzt, wenn es hier heißt: Gott sey zuerst für sich gewesen, dann habe er die ganze Substanz (*οὐσιαν*) durch Luft in Wasser verwandelt. Jene *οὐσια* ist die *πρώτη ὕλη* (VII, 150). Ja nicht nur dieß, sondern von Gott an sich wird sogar die Materie prädicirt. Gott an sich ist das *πῦρ τεχνικὸν* (Plut. de plac. ph. I, 7), oder, wie wir schon gesehen haben, ursprünglich ganz Feuer und lebendiges Wesen, darum vorzugsweise der *λόγος σπερματικὸς* genannt, in welchem Ausdruck sowohl der Begriff der Vernunft als Archetyps der Formen oder der Verhältnisse der Dinge, als auch die Vorstellung eines Sinnlichen liegt (Stob. ecl. I, p. 372). Es läßt sich nicht verkennen, daß die Stoiker in diesen und ähnlichen Bestimmungen des Begriffs Gottes vom Materialismus sich nicht ganz frei erhielten oder vielmehr daß sie wieder in jene ursprünglich griechische Anschauung, über welche die Philosophie in Anaxagoras und Aristoteles, noch mehr in Plato sich zu erheben begonnen hatte und welche das Materielle und Geistige noch als eins setzte, wieder zurückfielen. Wie wir aus der Stelle bei Plutarch (de Stoic. rep. 41) sehen, so ist Gott an sich die Indifferenz von Seele und Leib, und die Trennung beider erfolgt erst in der Schöpfung; im Zustande der Indifferenz ist er beides ganz (*διόλου*), und dieß eben daß hier ein völliges, gleichmäßiges Ineinander beider gesetzt wird, ist das materialistische Element, das überall noch nicht völlig überwunden ist, wo die Materie mehr ist als bloße Erscheinung des Idealen, seines Wesens oder, als bloße Position der in sich freien geistigen Potenz. Daher kommt es auch, daß den Stoikern die Weltentstehung nicht mehr wie dem Plato, vorherrschend[1] unter dem Gesichtspunkte einer künstlerischen Bildung, sondern eines organischen Wachsthums, wohin schon der Begriff des *λόγος*

[1] Ich sage vorherrschend; denn ganz fehlt dieser Gesichtspunkt, wie schon aus den oben angeführten Stellen erhellt, nicht; so spricht auch Seneca von dem mirabile divini artificis ingenium (Ep. 113, 13).

σπερματικὸς deutet, oder gar eines physikalischen Processes erscheint, so wenn es heißt: Wenn die Verbrennung erfolgt, sey Gott oder die Welt ganz Leben und lebendiges Wesen; wenn aber das Feuer erlösche, verwandle er sich in Wasser und Erde und Körperartiges (Plut. de Stoic. rep. 41). Hieraus sehen wir klar genug, wie jene an sich wohl berechtigte Hervorhebung des sinnlichen Elements, welche Aristoteles begonnen und Zeno vollendet hat, in demselben Grade, in welchem sie vollzogen wurde, ein Rückfall in die ursprünglich orientalische Anschauung war. In der That haben wir schon bei der Darstellung der Lehre des Aristoteles gesehen, daß die geniale Tiefe der platonischen Speculation in ihm insofern nachgelassen hat, als er eine Materie als Factor des Endlichen voraussetzte; so ist der stoische Real-Idealismus, sofern er Alles, nicht blos die Welt, sondern Gott selbst als Einheit der Form und der Materie setzte, ohne diese als Position der ersteren zu begreifen, ein um so größerer Abfall von der wahren Philosophie. Hierin sehen wir aber als das Charakteristische der griechischen Philosophie, daß in ihr, wenn sie das Ideale als das allein Wahre setzt und aus ihm das Reale ableitet, das letztere zu kurz wegkommt und daß umgekehrt das Ideale in ihr nicht als das allein Wahre erscheint, wenn sie beides in seiner Zusammengehörigkeit begreifen will. In die ganze Tiefe des Geistes sich zu versenken und sein Selbstbewußtseyn dennoch als Grund des sinnlichen Außereinander zu begreifen, das hat sie, soweit wir sie bisher kennen gelernt haben, nicht vermocht. Das ist die Tiefe des unendlichen Geistes, das die absolute Wahrheit des ächten Idealismus, die ihr fremd geblieben ist.

Hiemit hängt ein anderer Punkt zusammen. Eins der schwierigsten Probleme, ja dasjenige, welches eigentlich das Hauptproblem jeder speculativen Theologie genannt werden muß, ist die Ableitung des Negativen, Unvollkommenen, Bösen. Die Stoiker, indem sie die Welt als Entfaltung der im Absoluten an sich identischen Potenzen zu einem vollständigen Organismus betrachteten, mußten ein wesentliches Moment jeder wahren Lösung jenes Problems erkennen. Gott an sich ist das ἓν πλῆθος (Syrian. in Arist. Met.), aus diesem Eins wird aber Alles (ἐξ ἑνὸς παντα γίνεσθαι) und entstehen die Theile der

Welt in den bestimmten Zeiten, wie die Theile eines Individuums aus dem Samen (Stob. ecl. I, p. 372). Die Vollkommenheit der Welt besteht nun eben darin, daß in ihr die größte Mannigfaltigkeit zur Einheit verbunden ist (Senec. ep. 113). Für sich und außer seinem Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet, erscheint daher das Einzelne unvollkommen, allein diese Unvollkommenheit verschwindet, wenn wir das Ganze anschauen; denn in diesem ist es ebenso nothwendig, wie die lächerlichen Stellen der Komödien, die für sich schlecht sind, aber zur Anmuth des ganzen Gedichts beitragen (Plut. adv. Stoic. 14). Es ist auch die Tugend nicht denkbar ohne ihren Gegensatz, das Laster, und beide können nur mit einander aufgehoben werden (a. a. O. 36). Wir können die Wahrheit dieser Sätze nicht in Abrede stellen. Allein diese Wahrheit ist nur eine relative. Einmal fragt es sich, warum die ungeschiedene Einheit, das feurige seelenhafte und vernünftige Urwesen in den Gegensatz übergehe? Hierauf erhalten wir aber keine Antwort und hier sehen wir wieder, wie wenig die Griechen das letzte Problem der Philosophie gelöst haben; denn auch die Stoiker versichern nur wie Heraklit, daß die Einheit in die Vielheit auseinander — und die Vielheit in die Einheit zusammengehe, ohne den Grund hievon anzugeben. Sodann welches Ziel hat jene Entwicklung? Wenn, sagen sie (Plut. adv. Stoic. 17), die Weltverbrennung Statt findet, so hört alles Uebel auf und das Ganze ist dann vernünftig und weise. Es spricht sich hierin ein reiner Gedanke aus; denn jede Entwicklung muß auch ihren Zweck haben und gerade in der ethisch gegensätzlichen Bildung hat das Subject die Selbstgewißheit, über das Negative Meister zu werden, ohne in ihm unterzugehen. Dieß war auch ohne Zweifel der Grund, warum Chrysipp von den Seelen der Weisen sagte, daß sie *ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως* (Diog. L. VII, 156). Aber auch so kommt als das Endziel der Weltentwicklung doch zuletzt nur dasselbe zu Stande, was zuvor schon war, ehe sie begonnen, und umgekehrt aus dem Gott, der Alles in sich auflöst, entsteht wieder die Welt des Endlichen, und es bleibt somit zuletzt als Resultat der, obwohl etwas gemilderte, an sich zwecklose heraklitische Wechsel von Entstehen und Vergehen.[1] Hierin

[1] Stob. ecl. I, p. 414. *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν*

zeigt sich von einer neuen Seite, wie schwer es dem griechischen Geiste fiel, mit der Erkenntniß des Gegensatzes alles Endlichen und seiner Nothwendigkeit auch die seines Princips und Zwecks, mit einem Worte jener Einheit, welche Gott als Entelechie relativ unendlicher Henaden ist, zu verbinden und beide gleich sehr festzuhalten.

Ende der zweiten Periode.

§. 96.

Die in der nachplatonischen Philosophie erfolgte Reaktion gegen den Idealismus erreichte ihre Vollendung in dem Systeme Epikurs. Sein Grundsatz: *τὸ πᾶν ἐςι σῶμα* (Diog. L. X, 39) vernichtete im Grunde jede Idee, hiemit auch die Gottes, und deutlich genug werden die Götter für bloße Imaginationen, die entstehen *ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων* (X, 139), erklärt; denn auch das tanquam corpus und tanquam sanguis bei Cicero (de Nat. D. I, 18) deutet nur hin auf die scheinbare Objectivität, welche den Phantasiebildern zukommt. Nichts desto weniger ist es auch ein wahres Element, was Epikur geltend gemacht hat; denn das Mannigfaltige und die Spontaneität des Besonderen ist in der stoischen Lehre noch nicht vollkommen anerkannt, sondern verschwindet zuletzt in dem Ungrunde. Die Atomistik hatte daher in so lange eine Berechtigung, als die Philosophie jene Spontaneität in der Nothwendigkeit und der Substanz des Einen aufgehen ließ, freilich aber war diese Antithese ebenso roh und schlecht, als die Thesis schief.

War nun der materialistische Atomismus Epikurs nothwendig das positive Ende der zweiten Periode, weil weder die Materie gegenüber von dem Idealen, noch die Differenz gegenüber von dem absolut Einen ihre volle Würdigung in der bisherigen Philosophie gefunden hatte; so war dieser Atomismus und Materialismus zugleich an sich schon die Verneinung der absoluten Idee, somit der Uebergang zum Skepticismus, dem negativen Abschlusse der zweiten Periode.

Die in dieser Periode aufgetretenen Philosopheme waren

οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα πρότερον ἦν.

sämmtlich relativer Art. Keines von ihnen reflektirte die ganze Wahrheit, die tiefere Einheit derselben war aber noch unerkannt. Namentlich war in ihnen der Grundgegensatz alles Wissens, der des Idealismus und Realismus, des Rationalismus und Empirismus zu Tage gekommen, ohne versöhnt zu seyn. Nicht allein aber diese Gegensätze, sondern auch der Untergang alles positiven Glaubens und der bestehenden Sitte, welcher damals in der griechischen Welt erfolgte, riefen den Skepticismus hervor, und gerade in dieser Beziehung, sofern er nämlich das meiste dazu beitrug um den Aberglauben zu vernichten und alle bisherigen religiösen Vorstellungen zu vertilgen, war er die negative Bedingung einer gereinigten Gotteserkenntniß oder vielmehr einer ganz neuen Anschauung des Göttlichen; denn um eine solche handelte es sich. Auch wollten die Skeptiker das Seyn eines Ewigen, Göttlichen nicht läugnen;[1] nur setzten sie es als etwas Unerkennbares. Nicht minder war in einer andern Beziehung der Skepticismus der Weg zu einer tieferen Gotteserkenntniß; denn die Apathie gegen Alles, was dem Menschen begegnen kann, war der Anfang jener Zurückziehung des Geistes in sein Inneres, welche im Neuplatonismus sich vollendete und in welcher die Anschauung des transcendentalen Intellectualreiches und der erhabenste Idealismus sich aufschloß, dessen überhaupt der griechische Geist fähig war.

Dritte Periode.

Charakter derselben.

§. 97.

Haben wir zuletzt gesehen, daß der Skepticismus nothwendig das, und zwar zunächst negative Ende der zweiten Periode war, weil diese Periode entgegengesetzte, relative Systeme aufstellte, ohne daß die tiefere Einheit derselben sofort erkannt worden wäre,

[1] So hielt Timon daran fest:
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί, ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

und namentlich ein unversöhnter Gegensatz von Idealismus und Realismus die ganze zweite Periode durchzog und dieser Gegensatz dem Skepticismus die besten Waffen gegen den Dogmatismus an die Hand gab; so mußte mit der gleichen Nothwendigkeit, ja mit ungleich höherer Berechtigung der Geist nach der, allen Gegensätzen des Wissens, namentlich den zwischen Idealismus und Realismus zu Grunde liegenden Einheit forschen und mit der Erkenntniß dieser Einheit eine fundamentaliter neue Periode des Philosophirens, nämlich die des absoluten Wissens[1] anbrechen. Diese Richtung auf Totalität zeigte sich in der dritten Periode, vorerst in der Form des Eklekticismus, welcher sich weit hin verbreitete und lange dominirte, aber selbst der tieferen Einheit, eines bestimmten Princips ermangelte und den Mangel an Originalität durch äußerliche Combination ungleichartiger Elemente zu ersetzen suchte. Erst mit der Erkenntniß jener tieferen Einheit, welche zugleich Princip der Philosophie seyn und aus welcher das Ganze des Wissens methodisch fließen mußte, war die wahre, absolute und die Gegensätze consequent vereinigende Wissenschaft möglich. Diese Wissenschaft begegnet uns im Neuplatonismus. Er ist wesentlich vom Eklekticismus unterschieden. Die Neuplatoniker schrieben allerdings Commentare sowohl zu aristotelischen, als platonischen Werken, und hierin sprach sich auch äußerlich die Richtung derselben auf Vereinigung der verschiedenen Systeme aus. Aber zugleich drangen sie in die tiefste, die principielle Identität der Gegensätze des Wissens, namentlich des Idealismus und Realismus ein. Diese principielle Identität ist nichts anderes, als das Absolute selbst. Gott ist ihnen an sich die Einheit (τὸ ἕν, ἡ μονὰς, ἡ ἑνὰς), und diese Einheit wird dialektisch begriffen als Einheit des Seyns (τὸ ὄν) und des Geistes (ὁ νοῦς) durch die Vermittlung der ζωὴ νοερὰ und der ψυχὴ θεία. In diesem Begriffe des Absoluten ist der Gegensatz des Idealismus und Realismus auf principielle, nicht auf eklektische Weise aufgehoben (vergl. §. 30. 78); denn, wenn der Idealismus als Princip alles Seyns

[1] In welchem Sinne ich dieses Wort nehme und inwiefern ich ein solches zugleich mit der ewigen Perfectibilität aller menschlichen Erkenntniß annehmen könne, darüber hat hoffentlich §. 85 hinlängliche Belehrung gegeben.

nur den Geist, der Realismus die Materie oder höchstens die Lebenskraft setzt, so ist das Absolute in jener vollkommenen Idee vielmehr als ewige Vermittlung beider Gegensätze, des Seyns und des Geistes, und als ursprüngliche, lebendige Einheit der polarisch extremen Bestimmungen begriffen. Dieß gilt von der Wesenheit Gottes an sich, seinem an und für sich seyenden, ewigen Leben. Aber eben so vereinigten die Neuplatoniker in einer originalen Anschauung denselben Gegensatz, wie er sich in der Offenbarung Gottes, dem räumlich zeitlichen Universum herausstellt, dadurch, daß sie diese Offenbarung als Oscillation zwischen dem Hervorgang des Seyns aus Gott, dem πρόοδος, und der beständigen Rückkehr desselben in Gott, der ἐπιστροφή, dachten; denn eben hierin lag ebenso sehr die Nothwendigkeit des Werdens des Realen aus dem Idealen, indem auf der äußersten Spitze jenes Hervorgangs das materielle Seyn aus dem Idealen entsteht, als die des Idealen in seiner tieferen Bedeutung, sofern der Geist, in seinem wahren Wesen begriffen, nicht etwas unmittelbar Naturfreies, sondern die Einkehr des Realen in die Einheit selbst ist.[1] Wenn nun in jener Grundidee die Einheit

[1] Diese tiefsinnigen Gedanken hat der Neuplatonismus freilich erst in derjenigen vollendeten Gestalt klar ausgesprochen, zu welcher ihn Proklus erhoben hat, sie liegen aber schon der Lehre des Plotin und überhaupt aller Neuplatoniker zu Grunde. Wie kann man daher den Neuplatonismus so durchaus verkennen, daß man ihn als ein System der einseitigen Subjectivität bezeichnet? Zeller's Vorwurf, daß unsere Auffassung eine Modernisirung des Neuplatonismus sey, ist völlig aus der Luft gegriffen. Einmal werden wir später sehen, daß die Neuplatoniker allerdings das Grundprincip der wahren, über den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven erhabenen Philosophie nicht consequent durchbildeten, sondern wieder dem Dualismus verfielen; allein nichts desto weniger stellten sie es seinen wesentlichen Elementen nach auf. Sodann kenne ich sehr wohl den Unterschied der neuplatonischen und der modernen Auffassung des Gottesbegriffs. Denn wenn die jetzige Philosophie das Absolute als Vermittlung des Realen und Idealen begreift, so meint sie damit nur die Manifestation desselben, die Neuplatoniker verstunden dieß zugleich von dem Wesen des Absoluten, und Gott ist ihnen in sich selbst Einheit von Wesenheit und Geist; die zeitliche Manifestation in dem Gegensatze des πρόοδος und der ἐπιστροφή, worin das zeitlich Reale und Ideale entsteht, ist ihnen nur eine Folge jenes ewigen Seyns Gottes in sich, während der jetzigen Philosophie zufolge Gott an sich lediglich der selbstlose Proceß jener Oscillation ist und ein Selbst ihr nur

aller früheren Systeme auf eine nicht eklektische, sondern principielle Weise lag; so war dieselbe nichts desto weniger nur eine consequente Ausbildung des Princips der platonischen Philosophie. Plato war am meisten auf das Letzte alles Wissens, das ὄντως ὄν, zurückgegangen und hatte es als Aufgabe der Philosophie ausgesprochen, Bewegung, Leben, Seele und Geist als demselben immanent zu begreifen (Soph. p. 248), und der Neuplatonismus war nichts anderes, als jenes Geistesauge (Soph. p. 254), welches, blickend in das Innerste des Seyns, dort das Princip der Bewegung, des Lebens, der Seele und des Geistes findet. Plato hatte im Parmenides den Anfang dazu gemacht, aus dem Eins das Nichteins abzuleiten, dieser Anfang führte zu jener höheren Dialektik des Göttlichen, in welcher der Neuplatonismus sich eigentlich bewegte und vermittelst welcher er das Absolute in sich selbst als Triplicität der göttlichen Henaden erkannte. Auch haben wir schon früher bemerkt, daß der wahre Idealismus, welcher das Reale aus sich begreifen mußte, weder an Aristoteles, noch an Zeno, die eine Materie außer der Form voraussetzten, sondern nur an Plato anknüpfen und die ächt speculative Methode des letzteren, das Reale aus dem Idealen als seine Erscheinung abzuleiten, nur weiter verfolgen konnte. In allen diesen Beziehungen haben die Neuplatoniker, obwohl sie das Wahre sämmtlicher Systeme in ein Ganzes zu verweben bestrebt waren, doch wesentlich an Plato sich angeschlossen, und wollten sie nichts anderes, als die, von demselben angedeuteten Ideen weiter ausbilden, wenn gleich diese Fortbildung in der That ein neuer Platonismus, eine Erhebung desselben in ein höheres und

auf dem extremen Punkte dieser Oscillation als kreatürlicher Geist entsteht. Einer solchen Auffassung wird Zeller auch nicht mehr einen ungebührlichen Einfluß Hegels vorwerfen können. Der Geschichte des letzteren liegt eine Ahnung der hohen Stellung des Neuplatonismus zu Grunde und diese ist einer der tiefsinnigsten Gedanken seines Werkes. Aber wie grundfalsch im Uebrigen seine Ausdeutung desselben sey, werde ich später zeigen. Hier erinnere ich nur daran, daß, wenn Hegel (B. III, S. 12) als das Charakteristische des Neuplatonismus das Denken bezeichnet, das sich selbst denkt, er ihn ganz in sein eigenes System umdeutet, daß man, da er ebenso mit den früheren Systemen verfahren war, durchaus nicht den Fortschritt einsieht, welchen die Philosophie im Neuplatonismus über die früheren Systeme hinaus gemacht hat.

dadurch specifisch neues Princip war. So nimmt z. B. Proklus die aristotelische Kategorien des δυνάμει und des ἐνεργείᾳ ὄν in seine Dialektik auf und zeigt ganz im Sinne des Aristoteles, wie jenes nur aus dem letzteren begreiflich sey (προκλ. Στοιχ. θεολ. ed. Creuzer p. 77), und, wie die Neuplatoniker die stoische Lehre von dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen weiter ausbildeten, werden wir später sehen. Nichts desto weniger behauptet Proklus, daß Plato die Ansicht der Stoiker, es gebe gewisse semina corruptione vacantia, und die Lehre der Peripatetiker, daß Gott der unbewegte Beweger des Alls sey, in Eins verbunden habe, indem er Ideen und intelligible Begriffe setze und ihnen das ganze Universum verbinde; denn den Ideen wohne eine Kraft ein, vermöge welcher sie als intellektuell existiren, unbewegt einem reinen Verstande einwohnend und das Rohe bildend und durch ihre Macht das große Chaos in Arten theilend (Procl. ed. Cousin. Tom. V. p. 379).

Wir haben im Bisherigen schon die Form angedeutet, welche nunmehr in der dritten Periode der griechischen Philosophie eigen ward und durch welche ihre Theologie wesentlich von aller früheren sich unterscheidet, wir folglich berechtigt sind, mit ihr eine neue Periode zu beginnen.[1] War die Philosophie der ersten Periode eine wesentlich principielle, und suchte sie zwar zu beweisen, daß ein gewisser Begriff Princip sey, ohne aber ihn durch eine immanente Dialektik zu expliciren oder durch das Ganze des Wissens wirklich durchzuführen, wie z. B. die Bestimmungen des Anaxagoras vom νοῦς höchst dürftig sind und seine Physik trotz jenes Princips mechanisch construirt ist; so suchten die Philosophen der zweiten Periode das Ganze des Wissens auf ihr höchstes Princip, den göttlichen Geist, zu beziehen, ohne aber dazu sich zu erheben, ihn selbst innerlich seinem Wesen nach zu begreifen, hiemit mittelst einer reinen Dialektik von dem ganz Abstracten, dem reinen Eins, aus vorzuschreiten bis zum Geiste und jenes Eins in sich als Reflexion zu erkennen,[2]

[1] Daß wir hiezu auch ein chronologisches Recht haben, ist schon früher bemerkt worden. Der Neuplatonismus umfaßt einen ebenso großen Zeitraum, wie die früheren Perioden, und ist ebenso reichhaltig, als diese.

[2] Das Problem hievon sehen wir, wie gezeigt, bei Plato, aber weiter

vielmehr ging bei ihnen sämmtlich die Ontologie, die reine Begriffslehre neben der Theologie her und hatte für sie eine blos sprachliche oder allgemeine logische Bedeutung.

Hierin müssen wir wesentlich alle jene Philosopheme als sokratisirende bezeichnen und der, durch Sokrates eingeleiteten Periode zuweisen, indem Sokrates es war, welcher, Gott obwohl als Vernunft denkend, doch ihn als seinem Wesen nach unerforschlich betrachtete und dagegen als Problem der Philosophie das aussprach, die göttliche Vernunft im Weltorganismus zu erkennen (Xen. mem. IV, 3). Gerade aber in jene Tiefe des Göttlichen stiegen die Neuplatoniker hinab, und, indem sie die ontologischen Begriffe auf dasselbe anwandten und zu zeigen suchten, wie die göttliche, reine Einheit in sich auf ewige Weise Einheit des Begränzten und Unbegränzten sey und wie sie in sich selbst als Geist ewig sich reflectire, stellten sie eine Dialektik des Absoluten auf. Dieß ist das durchaus Charakteristische der griechischen Philosophie in ihrer dritten Periode, dieß das Schwierigste und Allerinnerste, an welches nun der philosophirende Geist sich wagte und dessen Gedanken auch nur zu fassen, schon ein ganz gereiftes Wissen erfordert.

Indem nun der philosophische Genius der Griechen in jenes heilige Mysterium eindrang, erreichte er die höchste Höhe des Idealismus, dessen überhaupt die antike Welt fähig war. Aber eben jene Vertiefung war auch zugleich der tiefste Bruch des Geistes mit der Sinnenwelt, die nunmehr zwar kein Seyn mehr für sich hatte, sondern alles wahre Seyn vom Idealen zu Lehen trug, aber auch noch nicht aus dem Geiste wiedergeboren war und in dem Dufte einer ewigen Jugend des Geistes erschien, sondern wie ein wesenloses Schattengebilde dem in sein inneres Leben und in das Intellectualreich versenkten Geiste vorschwebte. Indem wir daher nunmehr die Theologie der Neuplatoniker

nicht. Bei den Stoikern endlich tritt ein Ansatz hiezu hervor, und dieß deutet schon auf den Uebergang zur dritten Periode. Ihr höchstes Princip bestimmen sie als ἓν πλῆθος, als Einheit, aus der die Vielheit wird. Allein wie materialistisch fassen sie sogleich diesen reinen Begriff, und wie wenig ist damit eine innere Dialektik des göttlichen Wesens gegeben, durch welche gezeigt würde, wie in sich das Eins Identität der Form und Materie, und Geist sey!

darstellen,[1] wird es unsere Aufgabe seyn, in der gährenden Tiefe derselben zugleich den Dualismus von seiner Wurzel an bis zu seinen Konsequenzen zu verfolgen.

Theologie der Neuplatoniker.

§. 98.

Das positive Ergebniß der früheren Theologie nahmen die Neuplatoniker in ihr System ebenso auf, wie die Philosophen der zweiten Periode, und suchten dasselbe nur durch eine immanente Dialektik zu erweisen. Wir müssen uns daher auch hier einer falschen Auffassung widersetzen, wenn man sagt, die Grundidee der neuplatonischen Philosophie sey gewesen das Denken, das sich selbst denke oder Plotin habe den Gedanken gehabt, daß das absolute Wesen im Denken das Selbstbewußtseyn als Wesen oder das Denken selbst das Göttliche sey.[2] Von dieser Behauptung ist, sofern sie über dem menschlichen Geiste keinen höheren anerkennt, der Neuplatonismus das gerade Gegentheil. So sagt Plotin: Das Gute gibt aus sich Geist, Wesenheit, Seele und Leben. Bis zum Geiste nun ist Alles schön. Denn der Geist selbst ist überschön und über alles Beste weit erhaben, herrschend im Geisterreiche. Unter diesem Geiste aber ist nicht ein Geist zu verstehen, wie man sich bei uns die Geister denkt, welche erst durch Folgerungen das Daseyn des Seyenden erschließen. Kein solcher Geist ist jener Geist, den wir hier meinen; sondern der hat Alles, ist immer bei sich, in sich und hat Alles nicht habend; denn er hat das Andere nicht als Anderes (Ennead. I, 8, 2). In diesem höchsten *νοῦς*, welcher hiemit klar genug vom endlichen Geiste unterschieden ist, sind alle intelligiblen Formen ohne Gegensatz, da ist Glückseligkeit und Weisheit (III, 2, 1. V, 1, 4). Aus ihm haben erst unsere Seelen die Denkkraft (IV, 8, 4). Selbst der Weltseele einem Ausfluß aus dem höchsten Geiste schreibt Plotin Denken und *συναίσθησις* zu, vermöge deren sie Alles

[1] Wir werden hiebei die Neuplatoniker zusammennehmen, indem sie wesentlich dieselbe Grundidee gemein hatten. Wo eine bedeutende Differenz derselben heraustritt, werden wir nicht unterlassen, sie bemerklich zu machen.

[2] Hegels Gesch. III, S. 13 und 46.

in sich empfindet und aller Veränderungen in der Welt bewußt wird (IV, 4, 23, 24). Daher die Seelen der Gestirne und die Seele der ganzen Welt auch unsere Gebete erhören (26). Proklus führt im dritten Buche seines Commentars zum platonischen Parmenides (ed. Cousin. T. V, p. 12 ff.) ausführliche Beweise vom Daseyn eines intelligenten Welturhebers. Woher, fragt er, entsteht der Mensch? Du sagst: wieder von einem Menschen. Aber ich frage nicht: woher entsteht ein gewisser Mensch, sondern der Mensch an sich? Angenommen aber auch, der Mensch entstehe aus einem Samen, so enthält der Samen Gesetze nur dem Vermögen, nicht der Wirksamkeit nach. Was ist dasjenige, welches jene Gesetze der Thätigkeit nach enthält? Denn überall geht dem Potentiellen das Actuelle voran. Die Natur, sagst Du, enthält der Thätigkeit nach die Gesetze. Aber auch die Natur des Löwen, der Thiere überhaupt und der Pflanzen, die ebenfalls nach unabänderlichen Gesetzen sich bilden, wirkt nach Gesetzen, und so werden wir, durch die Sphären den Weg nehmend, zuletzt auf die Natur des Ganzen kommen und sagen, daß sie nach Gesetzen wirke. Allein diese Natur bringt, mit den Körpern verbunden, von innen heraus die Gesetze und die Bewegung derselben hervor, für sich selbst aber ist sie bewußtlos. Man muß daher wieder fragen: Woher hat sie ihre Gesetze, und muß zuletzt auf eine vom Geschaffenen verschiedene, oberste Ursache kommen. Je freier vom Geschaffenen das Schaffende, desto reiner und vollkommener schafft es, und überhaupt, wenn die Natur vernunftlos ist, bedarf sie eines Regenten, welcher die Gesetze enthält, das eigene Wesen erkennt und in Einem wissend und schaffend wirkt; denn es ist unvernünftig, daß wir das Ganze und die Ursache des Gewordenen erkennen sollen, das Schaffende aber sich und das von ihm Geschaffene nicht wisse.[1] Besser also, als unsere Erkenntniß wird die der Welturſache seyn, um so Vieles, als diese nicht blos Alles erkennt, sondern auch Alles schafft, wir aber es blos erkennen. Proklus führt noch weitere Beweise hiefür in derselben Stelle an, in welchen er mit seltener Schärfe des Verstandes die beim bloßen Gegebenen oder einer abgezogenen Allgemeinheit als Princip sich

[1] *Καὶ γὰρ ἄτοπον, ἡμᾶς μὲν γινώσκειν τὸ πᾶν καὶ τὰς αἰτίας τῶν γινομένων, αὐτὸ δὲ τὸ ποιοῦν ἀγνοεῖν καὶ ἑαυτὸ καὶ τὰ ποιούμενα παῤ αὐτοῦ*, S. 16.

befriedigende Reflexion nöthigt, die wahre absolute Einheit zu denken. Darum aber ist das Absolute der Neuplatoniker nicht jener endliche transcendente Gott, wie ihn der Verstand fingirt, sondern hierin das wahre Resultat der früheren Philosopheme, wie es allen Philosophemen der zweiten Periode zu Grunde gelegen, am meisten aber vom Stoicismus ausgesprochen worden ist, noch bestimmter ausbildend und den leeren Gegensatz der Immanenz und Transcendenz noch entschiedener, als selbst die Stoiker vernichtend, bezeichnen die Neuplatoniker das Absolute als Allgeist und Allseele, deren einzelne Potenzen die individuellen Seelen und Geister sind, und welche mit diesen somit eins und doch von ihnen verschieden sind. Plotin namentlich bemüht sich, dieses Verhältniß in ganz speculativem Sinne auf alle möglche Weise dem Verständniß näher zu bringen. Alle Seelen, sagt er, sind verschieden und doch nur Eine; denn die Weltseele ist Wesen und Quelle derselben. Jene wesentliche Einheit derselben bei numerischer Verschiedenheit ist sehr wohl denkbar. Beide, die Weltseele und die endlichen Seelen, verhalten sich zu einander, wie das Ganze und seine Theile; so gibt es Eine Wissenschaft und doch verschiedene Disciplinen, in deren jeder sie doch ganz ist. Selbst die verschiedenen, ja entgegengesetzten Zustände und Thätigkeiten sind bei jener Einheit denkbar. So ruht ja auch die Menschheit an einem Orte und ist an einem anderen thätig; in Einem Menschen empfindet die eine Hand, die andere nicht; dadurch, daß die Eine Seele der Materie sich mitgetheilt hat, ist sie vielfach geworden, so wie eine einzige Stimme, von Vielen gehört, viele Empfindungen hervorbringt (Enn. IV, 9. VI, 4 sq.).

Wenn nun die Neuplatoniker in demjenigen, was wir bisher aus ihrer Lehre herausgehoben haben, die positiven Resultate der früheren Philosopheme und zwar nicht blos des platonischen, sondern auch des aristotelischen und stoischen sich aneigneten; so war das Eigenthümliche, worin sie die speculative Theologie zu demjenigen Abschlusse brachten, den die griechische Philosophie überhaupt erreichen konnte, die Dialektik des Gottesbegriffs. Da nun aber diese zugleich auf der analytischen und synthetischen Methode beruht und die beiden ersteren Perioden der Philosophie sich wesentlich darin unterschieden, daß die Gotteserkenntniß der ersteren vorherrschend eine analytische, die

der zweiten eine synthetische war,[1] obwohl auch innerhalb der letzteren dieser Gegensatz sich wiederholt; so können wir sagen, die neuplatonische Dialektik des Gottesbegriffs sey schon an und für sich die Einheit der Theologumene der beiden früheren Perioden gewesen.

Die Analyse schlechthin vollendend und bis zu jenem Begriffe durchführend, welcher durchaus der letzte analytische ist, haben die Neuplatoniker den reinen Anfangsbegriff, den die Philosophie erst im Eleatismus gefunden, wieder aufgenommen, aber ihn sofort synthetisch bis zur Idee des absoluten Geistes durchgeführt. Das höchste Absolute ist dem Plotin das Eins. Vielheit setzt voraus etwas, das durchaus keine Vielheit ist, ein *ἁπλῶς ἕν*. Denn sobald das Princip Vielheit enthält, kann es getheilt werden; es wäre somit sammt allem Anderen dem Untergange unterworfen; denn die Theilung ist Auflösung und Untergang. Er führt noch andere Beweise an, die wir übergehen, um sogleich die hohe Idee, die er von diesem Eins hatte, bemerklich zu machen. Wer über das Eine philosophiren will, muß, weil es das Gute ist, selbst frei seyn von aller sittlichen Verkehrtheit und sich zurückziehen von allem Sinnlichen. Die Seele muß zum *νοῦς* werden, und ihm glauben und sich ganz nur in sich versenken, und nur mit dem reinen Denken das Reinste erfassen. Das Eine kann nicht durch den *λόγος*, der selbst Vieles ist, sondern nur vermittelst seiner *παρουσία* vernommen werden. Es ist Gott, die Quelle des Besten, bleibend in sich selbst, ohne vermindert zu werden, noch seyend in dem Gezeugten; es hat keine Qualität, keine Größe, es wird weder bewegt, noch ruht es, ist in keinem Orte und in keiner Zeit; es ist absolut in sich befriedigt, denn nur, was Vieles und nicht Eines ist, ist bedürftig; es ist dasjenige, in dessen Anschauen Object und Subject eins sind (Enn. VI, 9, 4—10). Auch die Weisen unter den Propheten schauen Gott nur in Gleichnissen; der wissende Priester aber enthüllt das Gleichniß und gelangt in das innerste Heiligthum zur wahren Anschauung, und zwar so, daß die Seele nicht in einem Anderen, sondern in sich selbst

[1] Sofern die Philosophen der ersteren Periode vom Gegebenen zum Princip aufstiegen, ohne ebenso, was im Ganzen die Philosophie der zweiten Periode leistete, aus dem Princip das Seyende abzuleiten.

ist (11). Wir sehen hierin die reinste Analyse, welche in Plotin die Speculation gewonnen, auch wie dieser Denker sich bewußt ist, hiemit eine andere als blos religiöse Erkenntniß des Absoluten gewonnen zu haben. Ihm auch ist das Eine zwar das absolut Gegensatzlose, das aber, obwohl es durch Alles geht, doch nicht ein bloßes Abstractum, sondern eine, nur über alle Gegensätze erhobene Substanz, Gott ist. Wie aber — dieß ist seine weitere Frage, mit welcher das synthetische Erkennen Gottes beginnt — wie geht aus dem einfachen Einen, in welchem weder Mannigfaltigkeit, noch Duplicität, noch eine Form ist, die Vielheit hervor? Da es vollkommen ist, nichts begehrt, noch eines Anderen bedarf, so ist es übergeflossen und die Ueberfülle desselben hat Alles gemacht. Was aber daraus geflossen, hat sich auf dasselbe gewendet und wurde erfüllt und ein sich selbst Sehendes. Und dieß ist der *νοῦς*. Die Ruhe des Eins hat das S e y e n d e gemacht, das Sehen auf dasselbe aber den G e i s t, *νοῦς* (V, 2, 1). So haben wir drei Substanzen in Gott, das Eins, das Seyn oder, wie er es auch nennt, die Wesenheit, *οὐσία,* und den Geist. Nach dem höchsten Princip folgt das Seyn und der Geist (Ib. I, 10). Der Geist ist das Denken, das Seyn ist das Gedachte, und beide sind Eins (*τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον.* Ib. I, 4). Hier sehen wir die absolute Einheit des Realen und Idealen als Gott ausgesprochen; denn nicht von dem endlichen und zeitlichen Seyn oder Geiste spricht hier Plotin, sondern von der idealen Welt, in welcher jene Potenzen in ewiger Einheit sind (*ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβὰς κἀκεῖ πάντα ἰδέτω νοητά καὶ παρ' αὐτῷ ἀΐδια, ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ.* Ib. I, 5).

Es begegnet uns hier ein reichhaltiger Gottesbegriff. Die im Endlichen sich offenbarenden Potenzen werden als ewige, Gott selbst wird als ihre Einheit gedacht und darum zugleich ein ewiges Universum als die reine Existenz Gottes statuirt. Theils bestimmter, theils noch reichhaltiger hat diesen Gottesbegriff P r o k l u s ausgebildet; namentlich läßt er den göttlichen Geist erst durch mehrere Mittelwesen aus der Einheit hervorgehen. Ueber dem Seyn und vor ihm ist die Einheit (Inst. theol. 138), schlechthin ungetheilt, das Gute und das Princip

von allen Anderen (ib. 12), über welche hinaus man nichts Höheres denken (Ed. Cous. T. V, 379), welche selbst aber nur durch Vereinfachung des Geistes, in der wir göttlich werden, geschaut werden kann (T. III, 103—105). Aus der Einheit geht zuerst hervor das Begränzte und das Unbegränzte. Es gibt vor Allem, was aus Begränztem und Unbegränztem besteht, eine erste Gränze und eine erste Unbegränztheit. Wenn nämlich vor dem, was an einem Anderen ist, das für sich Seyende besteht als dasjenige, was allem gemeinschaftlich und die herrschende Ursache nicht von Einigem, sondern schlechthin von Allem ist; so muß vor dem aus beiden Bestehenden die erste Gränze und das erste Unbegränzte hervorgehen (Inst. theol. 90). Von jener ersten Gränze haben die Dinge Einigung und göttliche Maaße, die Trennung aber und das Hervorgehen zur Vielheit entspringt aus dem ersten Unbegränzten (Theol. Plat. III). Aus beiden nun besteht die erste *οὐσία*, Wesenheit, und sie ist daher eine Triade, nämlich die Gränze, das Unbegränzte und das Gemischte (die Einheit beider). Die Wesenheit ist aber die Einigung jener beiden Principien, des Begränzten und Unbegränzten, unter der Potenz der Gränze; denn in ihr verfestigt sich alles Gedachte und bleibt darum unentfaltet in der Gränze. Darum besteht auch alles wahrhaft Seyende aus Begränztem und Unbegränztem; denn jedes hat eine unendliche Kraft und ist doch der Einheit theilhaftig, also begränzt. Es ist Eines, das zugleich Vieles ist, ein *πλῆθος ἑνιαῖον* (Inst. th. 128). Von der ersten Triade geht aus die zweite, das Leben (*ζωή*); sie ist ähnlich der ersten und ebenso, wie diese, ein Gott. Sie ist wie die Wesenheit, Einheit des Begränzten und Unbegränzten, aber wenn die erste Triade Alles auf einheitliche Weise und in der Form der Gränze ist, so ist die zweite Alles, aber unter der Form des Lebens und der Unendlichkeit. Die dritte Triade endlich ist der Geist, *ὁ νοῦς*. Sie ist gleichfalls die Einheit jener beiden Principien, aber wenn die erste in der Gränze beharrt, die zweite beharrt und zugleich vorwärts schreitet, so wendet sie nach dem Vorwärtsschreiten die gedachte Gränze zum Anfang zurück. Der Geist ist darum untheilbar (*ἀμέριστος*), unkörperlich, was seine Rückkehr in sich (*ἡ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφή*) beweist. Weil nun aber der Geist die Rückkehr aus dem Hervorgang (dem Unend-

lichen) zur Einheit ist, so herrscht in ihm keine jener Potenzen vor, sondern in ihm durchdringen sich beide gleichmäßig. Die drei Triaden sind Götter, aber sie bilden zusammen Ein Ganzes und offenbaren auf mystische Weise die unerforschliche Wirksamkeit des ersten und unmittheilbaren Gottes. Gott ist ewig das dreifache: Beharren, Hervorgehen und Zurückkehren, und hinwiederum ist der Geist die Einheit aller Existenzformen, er ist Wesenheit, Leben und Denken (Theol. Plat. III).

Welch' ein kühner und tiefsinniger Gedanke, Gott als die reine Einheit zu fassen, die als ausgehend von sich und in sich zurückkehrend absoluter Gott ist in sich und vor aller zeitlichen Evolution! Plotin hat mit dieser Idee, welche zuerst zum Bewußtseyn gebracht zu haben, ihm für immer eine Stelle unter den ersten Glanzpunkten des höchsten geistigen Gebiets sichert, ebensowohl die ganze Zukunft der Philosophie anticipirt, als die entgegengesetztesten Bestrebungen aller vorangegangenen Systeme — nicht eklektisch, sondern dialektisch und von voreherein, von Grund aus — in Eins geschlungen. Hat Plotin dieß absolute Princip entdeckt, so hat Proklus beinahe schon die ganze Dialektik des Absoluten in ihren Umrissen entworfen. Mit Recht tadelt er Plotin, daß er unmittelbar auf das Eins den Geist folgen lasse; das Nächste nach der Einheit könne nur die Zweiheit und zwar die des Begränzten und Unbegränzten seyn. Ganz so haben wir die reine Einheit zunächst als Discretion und Continuität gedacht, und in der That kann die wahre Einheit nur als Einheit des Bestimmten und Unbestimmten oder, wie man diese Gegensätze nennen will, begriffen werden. Gerade als solche ist sie eine lebendige, thätige Einheit, eine Einheit, die sich bestimmt, aber zugleich ihr bestimmtes Seyn aufhebt. Alles was ist, wurzelt nur in dieser absoluten Einheit, und jede Henade ist eine lebendige Henade nur durch ihre Theilnahme an jener höchsten Einheit des Begränzten und Unbegränzten. Ebenso interessant ist, wie Proklus die Substanzen der göttlichen Natur unterscheidet und bestimmt. Alle drei sind Triaden, Mischungen der Gränze und des Unbegränzten, jede aber unter einer anderen Bestimmtheit. In der Wesenheit ist die Gränze das Bestimmende, sofern in ihr Alles fixirt ist; die göttliche Wesenheit ist die Objectivität der absoluten Substanz, darum

nach Proklus eine τριὰς νοητὴ, ewige Selbstobjectivirung des göttlichen Geistes. In dem Leben ist das Unbegränzte das Bestimmende, sofern Leben die Kraft ist, das in dem Seyenden nur Gebundene zu individualisiren und eine unendliche Mannigfaltigkeit des Individuellen hervorzubringen, und der Geist endlich ist wesentlich die Einheit des Unendlichen und Endlichen, die weder in der Bestimmtheit befangen bleibt, noch in das Unendliche hinaus producirt, sondern beides immer in Eins bildet. Wir können nicht umhin, hierin schon eine ganz speculative Unterscheidung der drei Formen des Absoluten zu finden und anzuerkennen, daß Proklus weit über die allgemeinen Andeutungen Plato's im Philebus hinausgeschritten ist, und daß er die Dialektik zu der intensivsten Bereicherung, deren überhaupt die antike Philosophie fähig war, ausgebildet, ja die ewigen Grundlinien derselben entworfen hat, woher auch die hohe Berühmtheit seiner Philosophie sich begreift. Dabei bemerke man, daß Proklus diese Formen ausdrücklich als göttliche Substanzen, als die nächst dem Einen höchsten Wesen des Intellectualreiches faßt. Da schreit man freilich über Personification offenbarer Allgemeinbegriffe (vergl. Tiedemann Geist der spek. Phil. B. III S. 539), da glaubt man sich ganz entschieden berechtigt, bloße Accomodation des Philosophen anzunehmen (Cousin in s. Vorr. zu Proklus B. I.). Allein was die letztere Meinung betrifft, so spricht sich Proklus zu entschieden hierüber aus, als daß man ihm eine Accomodation an die hellenische Mythologie unterschieben könnte. So sagt er z. B. (Inst. th. 31): hieraus ist offenbar, daß auch der Natur des Körpers das Eins und Viele zukommt und daß von Einer Natur die vielen Naturen abhängen, und dasselbe findet Statt in der Ordnung der Seelen, daß der Anfang geschieht von einer einzigen, der ersten Seele, sodann ein Herabsteigen in die vielen Seelen und endlich eine Zurückführung der vielen zu der Einen, und daß der geistigen Wesenheit eine geistige Monade einwohnt und die vielen Geister aus Einem Geiste hervorgehen und zu jener Monade zurückkehren, und daß in dem Eins, welches vor Allem ist, die vielen Einheiten enthalten sind und den Einheiten ein Zurückstreben in das Eins zukommt. Also nach dem ersten Eins sind die Einheiten, nach dem ersten Geiste die Geister, nach der ersten Seele die Seelen und nach

der ganzen Natur die Naturen. Was aber das Erstere betrifft, so muß freilich eine Philosophie, welche nur das tellurische Seyn kennt, die göttlichen Potenzen in ihrer blos zeitlichen Form anerkennen. Allein wie ist jenes denkbar, ohne daß man sich den Gesichtskreis des Wissens, um in keiner Weise die Immanenz desselben durchbrechen zu müssen, absichtlich verengt? Sobald man aber kühn genug ist, den Horizont des Wissens zu den verschiedenen Combinationen der Weltsphären zn erweitern, muß man erkennen, daß diese nichts als ebenso viele Combinationen der göttlichen Substanzen seyn können, und man wird auf ein ewiges Seyn derselben geführt, und diese Annahme ist weit entfernt, jene Immanenz schlechthin aufzuheben, daß sie vielmehr das Absolute allein als die innerste Wesenheit alles Seyenden zu begreifen vermag. Die neuplatonische Lehre von Gott ist namentlich die wahre Vollendung desjenigen unter den Theologumenen der zweiten Periode, welches am meisten die Immanenz gewahrt hat. Wenn die Stoiker in dieser Richtung Gott als Einheit von Form und Materie begriffen, weil dieß die beiden, die Welt constituirenden Factoren sind; so ist das neuplatonische Theologumen nur der entwickelte Begriff hievon, sofern es allein jene Richtung vollendet und Gott als die Henade aller Potenzen des Seyns begreift. Wie aber das neuplatonische Dogma die Tendenz der zweiten Periode zum Abschlusse bringt, so umschließt es in sich die ewigen Ergebnisse sämmtlicher Principienlehren aus der ersten Periode. Wenn nämlich die Eleaten in ihrer reinsten und höchsten Analyse Gott als das ἕν, die Jonier als Wesenheit oder Lebenskraft, die Pythagoreer als Weltseele und Anaxagoras als Geist begriffen, so ist die neuplatonische Lehre nichts, als das Zumal dessen, was die erste Periode in der Form der Succession ist, und dieß ist sie ohne das Bewußtseyn hievon, indem sie sich gerade in diesem bewußtlosen Ringen nach der vollständigen Idee, deren Divergenzen die früheren Philosopheme sind, am meisten als Abschluß der Philosophie eines Weltalters offenbart.

Allein so sehr sich im Bisherigen gezeigt hat, daß der Neuplatonismus die Vollendung der griechischen Philosophie sey; so ist er doch zugleich und zwar eben, weil er zu den früheren Systemen als ihre Vollendung sich verhält, am meisten dem

Dualismus verfallen. Der griechische Geist wandte sich, wie wir schon öfter bemerkt haben, schon in der ersten Periode immer mehr dem Intelligiblen zu und von dem Sinnlichen ab; in Plato, dem größten unter den hellenischen Philosophen, setzte er diese seine Richtung fort, um zwar auf einige Zeit wieder dem Realen als einem von Plato nicht gehörig Anerkannten sich zuzukehren, aber um endlich im Neuplatonismus seine idealistische Tendenz zu vollenden, die eben damit zugleich die höchste Vertiefnng desselben und sein Bruch mit der Sinnlichkeit war. Von diesem Dualismus finden wir nun die Wurzel in dem neuplatonischen Gottesbegriffe, und zwar vor allem darin, daß die Einheit ein Anderes seyn soll, als die Reflexion oder der Geist. Es ist nach Plotin nicht die Urhenade, die überfließend sich in sich selbst reflektirt, sondern das aus ihr Ueberfließende ist es, was auf das Eins zurückschauend Geist ist, während dieses Eins selbst reflexionslos bleiben soll (Enn. V, 1, 7). Ausdrücklich lehrt Plotin, daß das Eins nicht denke und daß ihm kein Wollen zukomme, weil das Denken und Wollen nach dem Guten, als etwas ihnen Mangelndem erst streben, das Eins aber das Gute selbst sey. Dasselbe ist auch die Lehre des Proklus. Er wetteifert mit Plotin darin, die Einheit außerhalb aller Gegensätze, hiemit auch des des Denkens und des Seyns zu stellen. Ihm ist eben deßwegen ebenso, wie dem Plotin, der Geist ein anderer Gott als des Eins, und es ist ihm sehr ernstlich um den Beweis zu thun, daß der Geist nicht die erste Substanz sey (Inst. th. 31). Hier sehen wir einen der ersten Keime des weiterhin immer mehr das ganze System der Neuplatoniker zersetzenden Dualismus. Denn, weil sie die absolute Einheit nicht selbst als ewige Reflexion in sich zu fassen vermögen, so muß ihnen nicht allein der Geist, sondern es müssen ihnen auch die Substanzen, durch welche die Einheit sich in sich selbst reflectirt, die Wesenheit, die Lebenskraft, die Weltseele besondere Götter seyn, ja dem Proklus werden sogar die ersten Elemente, in welche sich die Einheit unterscheidet, zu besondern Hypostasen, und es verfällt somit die mysteriöse Gedankentiefe dieser Männer, obwohl sie dem innersten Seyn zugekehrt ist, der Alles trennenden und eine Vielheit von Göttern projicirenden, zauberischen Macht der Phantasie. Ueber dieses Unterliegen

der dialektischen Vernunft unter der dualisirenden Macht der Phantasie muß man sich um so mehr wundern, als die Neuplatoniker die Idee eines absoluten Geistes, der Alles denkt, weil er Alles in sich selbst hat, [1] und auf welchen somit ihre Einwendung gegen das Selbstbewußtseyn der höchsten Einheit gar keine Anwendung findet, ebenso entschieden als Aristoteles aussprachen, und als sie zudem die Einheit damit, daß sie sie außer den Gegensätzen dachten, nicht als ein wesenloses Abstractum, sondern als das höchste Seyende selbst, als die absolute Substanz bezeichnen wollten. Wie nahe lag hier die Erkenntniß, zu welcher sie aber nicht fortgeschritten sind, daß jene über dem Gegensatze von Subjectivität und Objectivität seyende Einheit[2] eben jenes Denken sey, welches das Seyn nicht, wie das endliche Denken, zu seinem fixen Gegensatz hat, sondern vielmehr es selbst aus sich setzt! Wenn nun der Neuplatonismus in sich die Elemente einer wahren, göttlichen Erkenntniß des Absoluten getragen hat, wie kam es, daß er diese doch nicht erreichte, sondern zu ihr sich nur emporzuschwingen schien, um von ihr wieder fliehen zu müssen in die Untiefen des abgezogenen Wissens? Ich finde den letzten Grund hievon in dem weltgeschichtlichen Zuge nach dem Idealen, welcher damals durch

[1] Diese Idee hat, wie wir oben sahen, Plotin ausgesprochen, aber auch Proklus spricht sie aus. In dem höchsten Verstande, sagt er (Comm. in Parmen. Cons. V, p. 10), sind die Ideen aller Dinge. Schon unsere Seele kann Reineres erkennen, als das Sichtbare ist, da der sichtbare Kreis z. B. nie gleich ist dem vollkommenen, gedachten Kreise. Wie vielmehr muß jene Erkenntniß der Seele des Ganzen zukommen, da doch die größere, immateriellere Substanz auch bessere Anschauungen haben muß! Weit höhere, genauere und vollkommenere Formen also kann der Weltschöpfer sehen und hervorbringen, als die erscheinenden sind. Wie nun aber schafft und sieht der höchste Geist jene Ideen? Offenbar in sich selbst; denn er sieht sich selbst, so daß er, sich selbst sehend und schaffend, zugleich die immateriellen und vollkommenen Ideen des Erscheinenden in sich hervorbringt und durch das Wissen seiner selbst Schöpfer von Allem ist (τῷ νοεῖν ἑαυτὸν ποιητὴς ἔςαι πάντων). Hier haben wir wieder die tiefsinnige Idee der höchsten Einheit des Idealen und Realen, ein Denken, das sich selbst anschauend zugleich Seyn setzend ist. Wie paßt hierauf die Einwendung, daß das Denken an sich einen Mangel voraussetze?

[2] Das Eins ist jenseits des Gegensatzes von Wissen und Nichtwissen Τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ (Enn. VI, 9, 6).

die Geisterwelt ging, einem Zuge, welcher von dem in Gegensätze zerspaltenen Endlichen und Sinnlichen hinweg nach einer immer reineren Einheit führte, in deren höchstem Begriffe durchaus keine Vielheit mehr, sondern die ewige Sichselbstgleichheit und damit das Ziel seliger, ewiger Befriedigung gedacht wurde, wie denselben Zug schon Platos Gemüth empfunden hat. Man sehe nur die Stufen der Erkenntniß, welche Proklus unterscheidet (Ed. Cous. III, 103—105), welche desto höher seyn sollen, je mehr sie von dem Mannigfaltigen sich entfernen und als deren höchste darum die Anschauung des ersten Einen durch völlige Vereinfachung des Gemüths und Vergöttlichung des Geistes bezeichnet wird! Darum aber vermochten die Neuplatoniker die Selbstunterscheidung der absoluten Einheit nicht zu begreifen; denn diese wäre ihnen nichts anderes gewesen, als ein Abfall von der höchsten Vollkommenheit.[1] Vielmehr, weil das Werden des Vielen ohne alles Negative in der höchsten Einheit gedacht werden sollte, bestimmten sie seinen Hervorgang aus Gott als ein Ueberfließen des höchsten Eins oder als einen Abglanz desselben, bei welchem das Eins schlechthin sich gleich bleiben soll, sowie die Sonne um sich her Licht, das Feuer Wärme, der Schnee Kälte, am meisten aber wie die Körper das Wohlriechende verbreiten ohne sich zu verändern (Ennead. V, 1. 6). Ebenso sagt auch Proklus: Alles, was ein Anderes hervorbringt, bringt ein Zweites wegen der Vollkommenheit und Ueberfülle seiner Kraft hervor; denn wenn es nicht um seiner Vollkommenheit, sondern um eines Mangels seiner Kraft willen hervorbrächte, so könnte es auch nicht seine Stellung unverändert behaupten. Denn was wegen eines Nachlasses der Kräfte und einer Schwäche einem Andern das Seyn gewährt, das gewährt ihm mittelst seiner eigenen Wandelung und Veränderung die Existenz. Nun aber bleibt das Hervorbringende was es ist, und indem es bleibt, geht das Nachfolgende hervor. Folglich schafft es, weil es in sich Fülle und Vollkommenheit besitzt, das Zweite, ohne sich zu verändern und zu vermindern, und indem es selbst das bleibt, was es ist

[1] Es gibt eine ἑτερότης in Gott, sonst wäre keine Differenz des Seyns und Denkens (Enn. V, 1, 4). Aber diese Differenz ist nicht aus dem Eins selbst abzuleiten und in ihm selbst zu finden (Enn. V, 4, 1).

(Inst. theol. 27). Hier sehen wir das eigentliche Wesen der Emanationslehre ausgesprochen. Ihre innerste Tendenz ist, alles Negative aus dem Begriffe des Werdens zu entfernen. Ein Anderes soll ans dem Einen werden durch bloße Position. So unmittelbar der Widerspruch ist, welcher in diesem Satze liegt, sofern das Andere von dem Einen verschieden, folglich, wenn es doch aus diesem werden soll, seine Selbstunterscheidung und relativ seine Selbstverneinung seyn muß; so gründet sich doch der Neuplatonismus so wesentlich auf jenen Grundsatz, daß dieses System den möglichst höchsten positiven Ausdruck für jenes Werden zu finden sucht und es darum aus einer Ueberfülle des Seyns ableitet. Je einseitiger aber die Neuplatoniker an diesem rein positiven Begriffe des Werdens fest hielten, desto mehr mußten sie dem Dualismus verfallen, indem sie ebendamit das Negative, Endliche und Gegensätzliche, wie wir später noch deutlicher sehen werden, seinem letzten Wesen als etwas Äußer-, ja Widergöttliches betrachten mußten, und eben darum liegt der letzte Grund des Dualismus der Neuplatoniker in der Art und Weise, wie sie das Hervorgehen des Anderen aus dem Einen sich dachten.

Was wir nun bisher von der Gottesidee der Neuplatoniker gezeigt haben, daß sie die höchste Vollendung der griechischen Speculation darstelle, aber eben darum ein dualistisches Element enthalte, oder auch daß sie den Gottesbegriff in der Fülle seiner dialektischen Bestimmungen, aber ohne die immanente Ableitung der Differenz aus dem Einen reflectire; das gilt im Grunde von allen übrigen Partien des Systems, namentlich von seiner Lehre über die Materie, welche gleichfalls den höchsten Schwung des philosophischen Genius der Griechen verräth, aber dennoch dem Dualismus anheimfällt. Hatten Aristoteles und Zeno die Materie als ein mit der Form oder dem Geiste gleich Ewiges vorausgesetzt, Plato sie als das Nichtseyn definirt und aus den Ideen abgeleitet, doch nicht ohne einiges Schwanken, indem er wenigstens in seinem Timäus den Schein der entgegengesetzten, roh kosmogonischen Lehre von einer ewigen Coexistenz der Materie mit und außer dem Geiste erweckte, so zeigen sich die Neuplatoniker auch hierin als diejenigen, welche das platonische System nach wesentlichen Beziehungen hin vollendeten, indem sie die

Materie aufs entschiedenste als das Nichtseyn bezeichneten und bestimmter, als Plato, den Versuch machten, sie aus dem Absoluten abzuleiten. Die Materie, sagt Plotin, ist ein Nichtseyendes und zwar nicht, wie die Bewegung oder Ruhe ein Nichtseyendes ist, sondern sie ist ein wahrhaft Nichtseyendes (Enn. III, 6. 7). In dieser ganz entschiedenen Stelle wird der Materie alles wahre Seyn abgesprochen, nicht einmal die *δύναμις* soll ihr zukommen d. h. sie ist gar nichts für sich, sondern nur die Erscheinung eines Anderen, als sie selbst ist, oder sein Außereinander. Daher ist ihm das *λογικὸν* das *ἀμέριστον*, das Sinnliche das *μεριζόμενον* (Enn. IV, 9) und darum nennt er auch die Materie ein *εἰκὼν τοῦ ὄντος* (Enn. I, 8, 3), und sagt von ihr: *οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὴν μὴ εἶναι* (Ib. 5). Sie ist ihm also das Bild des Seyenden, Unsinnlichen oder Idealen, seine Aeußerung und Erscheinung, welche zwar nicht schlechthin nicht ist, da sie wirklich Daseyn des Idealen ist, aber ebensowenig etwas für sich, sondern nur Seyn eines Anderen ist. Daher ist dem Plotin die Materie ein Product der Seele und er vergleicht die Erde mit dem Holze eines eine belebende Kraft in sich tragenden Gewächses; selbst das scheinbar Todte, wie die Steine, gleicht ihm nur den von dem lebendigen Ganzen abgehauenen Zweigen (Enn. VI, 7); das Wesen der Dinge ist ihre Form, des Feuers und Wassers Wesen ist nichts Materielles, sondern etwas Intelligibles (Enn. III, 8. 12); ja die ganze Welt ist nichts als ein Theorem der Seele, welches sie, von der Ideenwelt erfüllt und auf den Geist schauend, gleichsam in Geburtswehen hervorgebracht hat, ähnlich wie dem Mathematiker seine Figuren durch bloße Betrachtung entstehen (Enn. III, 8, 4). Einen vollkommeneren Intellectualismus können wir uns kaum denken, als derjenige ist, welcher sich in diesen Sätzen Plotins ausspricht.

Auch hierin stimmt mit ihm Proklus im Wesentlichen zusammen. Jede Seele, sagt er, ist ein lebendiges und erkennendes Wesen, in ihr ist Alles, das Wesenhafte, Lebendige und Erkennende, sie ist Alles in Allem und doch jedes gesondert. Wenn sie nämlich etwas Mittleres ist zwischen dem Ungetheilten und den im Sinnlichen getheilten Formen, so ist sie weder so ungetheilt, wie alles Intelligible, noch so getheilt, wie das

Körperliche. Während nun die Wesenheiten, die lebendigen Dinge und die Erkenntnisse in dem Körperlichen getheilt sind, so existiren sie ungetheilt in den Seelen und geeint und unkörperlich, und sie sind alle zumal in ihr um ihrer Immaterialität und Untheilbarkeit willen (Inst. theol. 197). Hier bezeichnet Proklus die Materie, wie Plotin, ausdrücklich als das Außeneinander des Intelligiblen, es ist ihm, wie dem letzteren, das Veränderliche und ewig Wechselnde (τὰ μεταβάλλειν πεφυκότα, τὰ ἔνυλα πάντα ἐστὶ, 208), und wir dürfen wohl sagen, daß auch in diesem bestimmten Bewußtseyn von dem Wesen der Materie, welches sich hierin ausspricht, eine gereifte philosophische Vernunft sich offenbare.

Wie nun aber — dieß ist die weitere Frage, welche sich hiebei erhebt — ist das Sinnliche geworden? Sofern das Sinnliche überhaupt die Erscheinung oder das Daseyn des Idealen ist, der Ideenwelt aber den Neuplatonikern zufolge ein ewiges Daseyn zukommt, muß es auch eine intelligible Materie geben. Gibt es, sagt Plotin (Enn. II, 4, 4), Ideen, so müssen sie ebenso sehr von einander verschieden, als miteinander eines seyn. Diese Differenz aber ist die Form; wo aber eine Form ist, da ist auch ein Formirtes, folglich auch eine Materie als Substrat. Ferner wenn es dort eine intelligible Welt (κόσμος νοητὸς) gibt, diese Welt aber nur eine Nachahmung jener, zugleich aber materiell ist, so muß auch dort eine Materie seyn (Enn. II, 4, 4). Aehnlich folgert Proklus aus der Ewigkeit der Seelen, daß es einen ewigen unerzeugten und unvergänglichen Leib gebe (Inst. theol. 196). So nehmen also auch die Neuplatoniker außer der groben, irdischen Materie noch eine intelligible, unvergängliche Materie an, und stimmen hierin nur mit den meisten der griechischen Philosophen zusammen, aber sie setzen sie zugleich nicht, wie diese, voraus, sondern leiten sie ab von der Differenz, welche auch in der Ideenwelt seyn müsse.

Aber diese Differenz ist ihnen noch kein fixer Gegensatz. Das Seyn, sofern es durch diesen beherrscht wird, ist ihnen erst das irdische. Die volle Endlichkeit entsteht erst dadurch, daß jene Differenz, die noch in der Einheit und mit ihr zusammen als Ideenwelt existirt, zum Gegensatz und Widerspruche wird, und die Welt dieses Gegensatzes ist das grob materielle Universum

(vrgl. z. B. Enn. III, 2. 2).[1] Es ist auch dieß eine tiefsinnige Unterscheidung, die uns in den gehaltvollsten Systemen der früheren Perioden bereits begegnet ist. Wie nun aber ist das gespaltene, gegensätzliche Universum geworden? Die oberste Ursache schafft, wie wir schon gesehen haben, ein Anderes, als sie selbst ist, vermöge der Ueberfülle ihres Wesens. Allein dieses Andere ahmt die oberste Ursache nach und bringt hinwiederum alles hervor, wozu es das Vermögen in sich hat (Inst. th. 25). So entsteht eine Reihe von Causalitäten und Hervorbringungen. Nun ist aber das Hervorgebrachte nothwendig unvollkommener, als die Ursache (Ibid.). Folglich entstehen immer unvollkommenere Schöpfungen (Ib. 36). Die Dinge aber sind desto unvollkommener, je weniger sie einartig und je mehr sie verschieden und unter sich entgegengesetzt sind (Ib. 208. 13). Je mehr entfernt von der obersten Ursache also etwas ist, desto mehr herrscht in ihm die Menge, und daher kommt es, daß es mehr körperliche Dinge gibt, als Seelen, und mehr Seelen, als Geister (Ib. 62). Vermöge der immer weiter fortschreitenden Emanation, die zugleich eine Verminderung der Kraft ist, muß zuletzt ein Alleräußerstes entstehen, und dieses ist die Materie; denn nothwendig ist etwas nach dem Ersten, folglich auch ein Letztes (Plot. Enn. I, 8, 7). Dieß ist der Grundgedanke der Neuplatoniker; das Aeußerste im Werden, welches ihnen die Welt des Gegensatzes und des Nichtseyns war, wußten sie nur aus einer Stufenreihe von immer unvollkommeneren Productionen abzuleiten. Sehr tiefsinnige Ideen sprachen sie auch hiebei wieder aus, so, wenn ihnen unter den das Endliche hervorbringenden Causalitäten die erste der Geist ist und die Weltseele die Function hat, die im Geiste noch geeinten Potenzen in das Sinnliche hinauszubilden und in ihm in das Viele außereinander zu gestalten (Plot. Ennead. III, 8, 4. Procl. inst. theol. 197), oder wenn ihnen die Schöpfung wesentlich nichts ist, als die Selbstanschauung des Geistes, die in der Weltseele sich reflectirt (s. oben). In der That, auch hierin müssen wir ihren Tiefblick bewundern; denn nur vom Geiste kann der Impuls zur Schöpfung ausgehen und diese kann nichts

[1] Ὑφίςαται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ τοῦ ἑνός κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς. Dann schildert er weiter, wie in dieser Welt Alles im Gegensatze und im Widerspruche gegen einander sich bewege.

seyn, als die Verleiblichung der Ideen des Geistes in und durch die, in jenem Acte erregten Natursubstanzen der Gottheit (vrgl. §. 40). Ueberhaupt verdient die Kosmogonie der Neuplatoniker schon als die erste[1] dialektische Ableitung des Gegensatzes, hiemit des sinnlichen, getheilten Universums aus dem Einen alle Anerkennung und Beachtung. Allein gelungen zu nennen ist diese Ableitung allerdings nicht. Aus der Unvollkommenheit der Wirkung folgt noch nicht die Gegensätzlichkeit ihres Wesens, nicht einmal die Eingeschränktheit und Gegensätzlichkeit des Endlichen sind Wechselbegriffe; diese ist ein sehr positiver, jene ein blos privativer Begriff. Zudem ist die Wirkung nicht nothwendig schlechter, als die Ursache, und überhaupt läßt sich das Werden des Endlichen und des Gegensatzes nicht blos unter den Begriff der Unvollkommenheit subsumiren, da es vielmehr die Bedingung des absoluten Sichselbstoffenbarwerdens des Einen, also seiner Selbstvervollkommnung ist. Denn höher, als die bloße Idee des Geistes, ist die existirende Idee, und höher, als die Potenz des göttlichen Seyns, ist seine entfaltete Wirklichkeit. Diesem Begriffe waren die Neuplatoniker sehr nahe, wenn sie das Endliche aus der Selbstanschauung Gottes ableiteten. Von hier aus fehlte nicht viel zu der Einsicht, daß diese in ihrer ganzen Fülle nothwendig Explication der göttlichen Ideen und Potenzen sey. Allein zu dieser Einsicht fortzuschreiten, daran hinderte die Neuplatoniker ihre Tendenz, in der Einheit für sich das allein Wahre und Göttliche zu finden, eine Tendenz, vermöge welcher sie den Gegensatz als etwas betrachten mußten, was dem göttlichen Wesen schlechthin fremd ist. Dieß aber und zugleich das Gefühl, daß mit dem Begriff der bloßen Unvollkommenheit noch nicht der des Gegensatzes gegeben sey, führte sie darauf, das Fürsichwerden des Einzelnen außer und im Gegensatze zur höchsten Einheit aus einer Tollkühnheit, dem Abfalle desselben abzuleiten (Enn. IV, 9, 5. II, 9, 11).

Daher kommt denn die düstere Vorstellung von dem sinnlichen und irdischen Leben, welche sich durch die Lehre

[1] Nach dem, was wir bisher gezeigt haben, werde ich nicht mißverstanden werden. Die Differenz haben selbst Plato und die Pythagoreer vorausgesetzt, ersterer, indem er im Parmenides das Nichteins, im Timäus die Materie, letztere, indem sie das Leere postuliren.

der Neuplatoniker hindurchzieht und den Grundton ihres Idealismus bildet. Wir haben schon bei Plato eine gedoppelte Weltansicht unterschieden, die ursprünglich griechische und harmonische einer und anderer Seits die idealistisch dualistische, welche in den griechischen Geist erst in Folge seiner Vertiefung in sich selbst hereingekommen ist. Beide finden sich auch bei den Neuplatonikern. So ist dem Plotin das sinnliche Universum als Abbild der Ideenwelt ein οἶκος καλὸς καὶ ποικίλος (Enn. IV, 3, 9), und selbst das Unvollkommene in ihm ist nothwendig zur Harmonie des Ganzen (III, 2, 11). Allein, weil ihm die Ideenwelt an sich schon, in ihrem intelligiblen Seyn das allein Wahre ist und das reale, endliche Universum sein Seyn nur in jener hat, ohne daß er die immanente Nothwendigkeit der Selbstdifferenzirung der idealen zur realen, endlichen Welt vollkommen begriffen hätte; so mußte ihm die letztere für sich als das Unwahre, ja Nichtseynsollende erscheinen, und diese Auffassung in demselben Grade stärker bei ihm hervortreten, als bei Plato, in welchem er den Idealismus fortgebildet hatte. Daher ist ihm die Materie nur ein Schattenbild des Seyenden, die äußerste Spitze der Verendlichung, ja das Böse selbst (Enn. I, 8, 7). Diese dualistisch-idealistische Weltansicht durchdrang die ganze ethische Richtung der Neuplatoniker. So sagt Porphyr im Leben Plotins (Cap. I. 18): Unser Zeitgenosse, der große Weltweise Plotinus, schien sich fast zu schämen darüber, daß sein Ich sich in einem Körper befinde; daher konnte er es nicht über sich bringen, von seiner Herkunft etwas zu berichten. Er war ein wacher, thätiger Mann, von reiner Seele, immer aufeilend zu dem Göttlichen, das er von ganzer Seele liebte, und wandte Alles an, um aufzukommen aus der bitteren Welle und zu entfliehen dem blutigen Leben hier unten.

Im Wesentlichen an demselben Mangel leidet eine andere, mit dem Bisherigen zusammenhängende Idee. Wir haben zuerst von Gott, dann von seiner Schöpfung gesprochen. Fragen wir schließlich nach dem Endzweck alles Gewordenen, so begriffen die Neuplatoniker ihn nicht als ein ruhendes Seyn, sondern als ewige Bewegung. Diese ewige Bewegung alles Seyenden, in welchem zugleich der Endzweck desselben ausgesprochen ist, faßte Proklus ganz speculativ als Hervorgang und Rückgang.

Wir haben bisher gesehen, wie das Eine mittelst verschiedener Ausflüsse das Endliche hervorbringt. Alles aber, sagt Proklus, was von etwas ausgeht, kehrt auch wieder zu ihm zurück und bewegt sich somit im Kreise (Inst. theol. 33); denn würde es nicht wieder zu seinem Anfange zurückstreben, so würde es nicht nach seinem Grunde verlangen. Nun aber strebt ein jedes Ding nach dem Guten. Es begehrt also auch, in seinem Grunde zu seyn; denn woher den Dingen das Seyn entspringt, daraus entspringt ihnen auch das wahre Seyn (Ib. 31). Es ist dieß ohne Zweifel einer der speculativsten Blicke der Neuplatoniker; sie sprechen in dieser Idee der Kreisbewegung aller Dinge, die ein Gedoppeltes, Hervorgang aus dem Grunde und Rückgang zu ihm ist, das höchste Weltgesetz und zugleich diejenige Idee, welche auch den tieferen Systemen der früheren Perioden zu Grunde liegt, mit bestimmtem wissenschaftlichem Bewußtseyn aus.[1] Wie nun, ist nicht ein absolutes Ende alles Endlichen, wenn zuletzt alles Gewordene in seinen Grund zurückgekehrt seyn wird? Alles, sagt Proklus, was der Zeit theilhaftig ist und doch immer bewegt wird, wird nach Umläufen bemessen. Weil es nämlich Theil hat an der Zeit, so hat auch seine Bewegung ein Zeitmaaß; weil es aber immer sich bewegt und dieses Immer nicht etwas Ewiges, sondern etwas Zeitliches ist, so muß es in Umläufen sich bewegen. Denn die Bewegung ist eine Veränderung von etwas zu einem anderen. Das Seyende aber ist begränzt sowohl der Menge, als der Größe nach. Es kann daher nicht ins Unendliche in gerader Linie fortschreiten, noch aber kann es als ewig bewegt eine Gränze seines Fortschreitens haben. Von demselben also zu demselben wird wieder kommen das ewig Bewegte, so daß es einen Umlauf macht (Inst. theol. 198). Nun hat jede in der Welt befindliche Seele Umläufe und Wiederherstellungen ihres eigenthümlichen Lebens. Weil sie nämlich nach der Zeit

[1] Auch hierin liegt die Ahnung der wahren Einheit des Subjectiven und Objectiven, also desjenigen Gegensatzes, der die früheren Systeme durchzieht. Denn der Hervorgang ist Werden des Seyns, der Rückgang ist Werden des Idealen, geistiges Leben (Inst. th. 15). Nach dieser absoluten Identität des Realen und Idealen ringt überall der Neuplatonismus, obwohl es ihm nicht gelungen, diese Identität festzuhalten und durchzuführen.

gemessen wird und fortschreitend wirkt, so hat sie eine besondere Bewegung (199). Wenn alle Bewegungen ein Vorher und Nachher haben, so haben dieß auch die Umläufe und sind darum der Zeit theilhaftig. Auch ist das, was alle Umläufe der Seelen bemißt, die Zeit. Hätten nun alle dieselbigen Umläufe und in denselbigen Verhältnissen, so wäre auch die Zeit derselben nur Eine. Gibt es aber für jede eine verschiedene Wiederherstellung, so ist auch die Zeit des Umlaufs und der Wiederherstellung für jede eine verschiedene. Die erste Seele dagegen oder die zuerst von der Zeit bemessene Seele wird von der ganzen Zeit bemessen. Denn wenn die Zeit das Maaß aller Bewegung ist, so wird das zuerst Bewegte an aller Zeit Theil haben und von aller bemessen werden. Würde nicht die ganze Zeit das zuerst an ihr Theil habende messen, so könnte sie auch nichts Anderes nach ihrem ganzen Umfang bemessen (Ib. 200). So beweist Proklus, daß jede besondere Seele eine eigenthümliche, die allgemeine Weltseele aber die ganze Zeit zu ihrem Umlaufe habe. Wie verhalten sich aber endlich beide zu einander? Daß alle übrigen Seelen nach particulären Maaßen der ganzen Zeit gemessen werden, erhellt aus Folgendem. Denn wenn sie particulärer sind, als jene zuerst der Zeit theilhaftige Seele, so werden ihre Umläufe auch nicht der ganzen Zeit entsprechen, sondern ihre viele Wiederherstellungen werden Theile seyn von dem Einen Umlauf und der Einen Wiederherstellung, zu welcher die zuerst der Zeit theilhaftige Seele wiederherstellt. Denn der geringeren Kraft kommt eine particulärere, der größeren eine universellere Theilnahme zu. Das ganze Zeitmaaß in Einem Leben zu umfassen, vermag also nur die erste Seele, vermögen aber die anderen Seelen nicht (200). Hierin sehen wir eine wundervolle Verschmelzung der Begriffe des Zeitlichen und Ewigen. Das Leben jeder einzelnen Seele ist eine solche Combination, weil es eine Kreisbewegung, also eine Rückkehr zu demselbigen Seyn, von dem es ausgeht, durch die Differenz der Zeit ist. In dieser Kreisbewegung sind aber zwei entgegengesetzte Momente zu unterscheiden, das Ausgehen in das Mannigfaltige, *ἡ πρόοδος*, und die Rückkehr aus dem Mannigfaltigen zur Einheit, *ἡ ἀποκατάςασις*; beide zusammen bilden die *περίοδος*. Wäre nun für alle Seelen der Ausgang und Rückgang derselbige, so wäre gar keine Differenz. Die Differenz des Seyns liegt in der

ungleichen Vertheilung jener Momente des Umlaufs, so daß ein Theil des Universums zu derselben Zeit ausgeht, in welcher der andere zurückkehrt. Allein wie sind in der ersten Seele diese entgegengesetzten Momente zu denken? In ihr können sie nur zumal seyn; die Weltseele umfaßt die ganze Zeit; ihre Absolutheit besteht eben darin, daß sie, während sie in einem Theile des Universums die Einheit in das Mannigfaltige hinausbildet, in einem anderen das Mannigfaltige in die Einheit zurückbildet, daß sie somit als Indifferenz der Gegensätze und in der Zeit ewig als Totalität existirt. Allein, weil jener erste Act nichts anderes ist, als der Grund des Ausgangs der vielen Seelen, und der zweite nichts anderes, als der Grund der Wiederherstellung derselben, so sind die Umläufe der vielen Seelen selbst nur Momente des Umlaufs der ersten Seele (*αἱ πολλαὶ αὐτῶν ἀποκαταστάσεις μέρη ἔσονται μιᾶς περιόδου καὶ ἀποκαταστάσεως, ἣν ἡ χρόνου μετέχουσα πρώτως ἀποκαθίςαται*). Die erste Seele ist das zumal, was die anderen in der Succession sind, sie ist das als in sich seyende Causalität, was die anderen als ihre Wirkungen sind; aber diese sind nicht Modi derselben, vorübergehende Accidenzien, sondern selbst Reflexionen, gehen nicht blos hinaus, sondern auch ein, sind ewige Henaden, nur in verschiedenen Stadien. Sie bilden somit Kreise in dem großen Kreise, dem Insichkreisen der ersten Seele. Haben auch hierin die Neuplatoniker zu der höchsten Anschauung sich erhoben, so sollte auch sie ihnen durch denselben Irrthum verdorben werden, welcher allen ihren übrigen Ideen inhärirt. Weil sie nämlich das innere Bedürfniß nicht erkannten, von welchem getrieben die Einheit in sich selbst eine Vielheit wird, so konnten sie auch die Hindurchbildung der beseelten Henaden durch das endliche, gegensätzliche Leben nicht als innere Bereicherung fassen, und die Wiederbringung alles Endlichen ist ihnen daher nichts, als die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes (*ἀποκατάστασις ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰ αὐτὰ*, Inst. th. 199). Hieraus folgte aber ein Gedoppeltes. Ist die Wiederbringung des Endlichen nur eine Wiederherstellung des anfänglichen Zustandes, so kann die ethische Richtung des Menschen, so lange er in der endlichen Welt lebt, nur dahin gehen, sich soviel als möglich seines ganzen sinnlichen und zeitlichen Seyns zu entäußern,

und es ergibt sich hier von einer anderen Seite dieselbe widernatürliche und dualistisch idealistische Ascese, welche uns als das Resultat des Neuplatonismus schon früher von einem anderen Gesichtspunkte aus begegnet ist und welche auch Proklus am Schlusse seines Werks[1] aus dessen Prämissen folgert. Sodann wenn das Ende lediglich nichts ist, als der Anfang, so muß auch die Seele aus demselben Grunde, aus welchem sie ursprünglich ihres überzeitlichen Seyns sich begeben hat, in das zeitliche, zwiespältige Leben zurückkehren und immer nur denselben Kreislauf von neuem beginnen. Dieß spricht Proklus auch in der von uns ausgezogenen Stelle aus, dieß zeigt aber auch, daß die griechische Philosophie ebensowenig in ihrem letzten Stadium, als in ihren früheren Perioden, das Eine mit dem Vielen wahrhaft zu combiniren vermochte und daß ihr somit der in seinem letzten Grunde zwecklose, ewige Wechsel zwischen den zwei entgegengesetzten Weltzuständen, demjenigen, in welchem das Eins in das Viele umschlägt, ohne doch das Viele wahrhaft aus sich zu setzen, und demjenigen, in welchem das Viele in das Eins zurückgeht, ohne in ihm bereichert fortzuleben, — obwohl in veredelter Form ein Letztes geblieben ist.

Schlußbetrachtung.

§. 99.

Was uns bei dem Studium des Neuplatonismus unmittelbar auffällt, ist die religiöse Gesinnung, von welcher er durchdrungen ist. In dieser Hinsicht schlossen sich die Neuplatoniker am meisten an Pythagoras und Plato an, mit deren Lehren ihr System überhaupt eine große Verwandtschaft hatte. Pythagoras, Plato und Plotin wurden daher von den späteren Neuplatonikern zu denjenigen gerechnet, welche den Kreis der unsterblichen Liebe bilden (Porphyr. vit. Plot. 18). In der That eine und dieselbe

[1] Inst. theol. 209. *Καὶ γὰρ ἐκείνη* (sc. *ψυχὴ*) *κάτεισι μὲν ἀλόγως ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωὰς, ἄνεισι δὲ ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις, ἃς ἐν τῇ καθόδῳ περιεβάλετο·* Die Seele steigt herab bewußtlos bewußtlose Lebenskräfte annehmend, sie steigt aber wieder aufwärts, indem sie aller jener lebensschöpferischen Kräfte sich entäußert, mit welchen sie im Herabsteigen sich umkleidet hatte.

idealistische, ethisch religiöse Richtung beseelte alle diese Männer. Hatten sie mit einander die Zahlen- und Ideenlehre, die Ableitung des Sinnlichen und Realen in der Art, daß sie das Nichteins oder die Differenz mit dem Eins zu combiniren suchten, mit einander gemein; so bestrebten sie sich auch alle, das Wissen im Bunde mit seinem mysteriösen Grunde zu erhalten und von diesem Centrum aus das reinste ethische Leben zu begründen. Die griechische Philosophie bietet so das Bild eines Ganzen dar, dessen Anfang, Mitte und Ende eine lebendige Einheit des Schauens und Wissens darstellen; die Glanzpunkte ihrer Geschichte bewegen sich sämmtlich in jenem heiligen Grunde, in welchem die unzerstörbaren Potenzen des geistigen Lebens ursprünglich eines sind.

Daß aber der Geist seinen Grund wieder suchte, war unvermeidlich. Hindurchgegangen durch alle Zweifel eines strengen Denkens, seines ewigen Inhalts beraubt, welchen die in Empirismus, Materialismus und Skepticismus ausgeartete Philosophie der Griechen aus dem Bewußtseyn verloren hatte, mußte der Geist wieder das Ganze suchen, in welchem ihm ein ewiges, heiliges und seliges Leben aufgeht. Daher ward nunmehr die Philosophie ein Cultus Gottes, und es wird immer ihre Vollendung am Schlusse eines Weltalters bezeichnen, wenn sie nichts wird als das Urwissen, das Wissen und Glauben ungetrennt ist, in seiner philosophischen Form.

Aber indem die Neuplatoniker den Anfang wieder aufnahmen, waren sie zugleich wissende Priester geworden. Darum haben sie, obgleich sie die Formeln des griechischen Polytheismus recipirten, doch demselben schöpferisch einen neuen Geist eingehaucht. Die griechische Religion war eine Evolutionslehre. Gott, sofern er wissender Gott, Geist ist, entsprang ihr mit allen ethisch bewußten Potenzen des Lebens aus dem Chaos, und sein Hervorgang war ihr ein Kampf mit den göttlichen Naturgewalten, welche in einem fortlaufenden theogonischen Processe allmählig besiegt werden mußten, bis Zeus endlich zur Herrschaft gelangte. Auf dieser Grundanschauung entzündete sich die griechische Thatenlust und Freiheitsliebe. Nicht in das Eine sich zu versenken, vielmehr den Kampf thatkräftig fortzusetzen, durch welchen die göttliche, selbstbewußte Vernunft aus der

Naturgewalt sich losgerissen, das sah der Grieche als die Bestimmung seines Lebens an und diese Bestimmung symbolisirte er sich in dem Leben seiner Heroen, welche durch den Kampf mit der rohen Natur zu den Göttern sich erheben und eine selige Unsterblichkeit sich erringen. Nicht vom Diesseits hinweg ging die ursprüngliche Richtung des hellenischen Geistes, sondern im Staate, in Ackerbau, Industrie, Kunst und Wissenschaft die Welt der bewußten, besonnenen Wirklichkeit anzubauen, das war sein Gottesdienst, der Cultus des Zeus und seines Göttergeschlechtes, welches selbst nichts anderes war, als die symbolische Anschauung der aus dem Bewußtlosen sich emporringenden bewußten und sittlichen Vernunftwelt. Allein eine so frische Freiheitsluft uns aus dieser griechischen Welt anweht, so endlich war das ihr zu Grunde liegende religiöse Bewußtseyn. Es entging ihm die an und für sich Geistigkeit, welche Gott bei aller Selbstentfaltung seiner Natur zukommt, und seine Götter sind darum sämmtlich endliche, von einem Uebermächtigen abhängige Wesen, hierin als Gebilde der creatürlichen beschränkten Persönlichkeit sich verkündend. Diesem an und für sich Seyenden sich hinzugeben, ist das unverwüstliche Bedürfniß des menschlichen Gemüths, das auch der Hellene empfand, das sich aber, weil der öffentliche Cultus ein Cultus der gestaltenden Thatkraft war, nur in den Mysterien als Ablegung des endlichen Wollens aussprechen konnte. Von allem dem ist die Religion der Neuplatoniker das gerade Gegentheil. Ist die hellenische Religion Evolutionslehre, so war der Neuplatonismus Emanationslehre. Beide aber verhalten sich zu einander, wie polarische Gegensätze. Identificirt jene den zeitlichen Entwicklungsproceß schlechthin mit dem göttlichen Leben selbst, verwandelt sie dafür die Weltentwicklung, obgleich gerade sie ein ewig Actuoses voraussetzt, in eine Theogonie, so entsteht umgekehrt der Emanationslehre das zeitliche Universum aus einer Ueberfülle des göttlichen Wesens und das absolut Vollkommene ist ihr nicht am Ende, sondern am Anfange vor aller zeitlichen Evolution. Darum mußten die Neuplatoniker die Kraft ihres speculativen Genies darauf richten, Gott als an und für sich seyenden Geist zu begreifen; daher nahmen sie eine Evolution des Göttlichen an, aber eine ewige; das uranfänglich Eine ist vor aller Zeit Wesenheit,

Seele, Geist, und diese bilden zusammen die Eine, über alle Zeit erhabene, inhaltsvolle Gottheit, aus deren Ueberfülle das zeitliche Universum entsprungen ist. Diese ewige Evolution ist das Wahre an der Evolutionslehre der griechischen Religion. Sie schließt aber die zeitliche Entfaltung des göttlichen Lebens nicht aus. Aber eben indem den Neuplatonikern das zeitliche Universum nicht mehr als Entfaltung des göttlichen Lebens erscheint, sondern das allein wahre Seyn von ihnen als ein transcendentes gedacht wird, verliert das diesseitige Leben seine wahre Bedeutung, und die ethische Lebensrichtung wird, statt in der Politik, überhaupt der Gegenwart das höchste Lebensgebiet zu erkennen und frischen Lebensmuth zu athmen, zu einer dem jenseitigen Intellectualreiche zugewendeten und dem Diesseits völlig entfremdeten Ascese. Wenn die Grundanschauung der Orientalen eben diese emanatistische, negationslose, ascetische, ihr Leben vorherrschend[1] das der Ruhe in dem Einen ist, wenn dagegen die Grundanschauung des classischen Weltalters in dem Evolutionssysteme, das Leben der Hellenen in der freiesten Beweglichkeit sich ausdrückt; so hat von Plato an der philosophische Geist der Hellenen wieder dem Oriente sich zugewendet, und hierin schon vorahnend erkannt die Idee jener, vom Oriente aus gekommenen, religiösen Wiedergeburt der Welt, welche in ihrer ersten Form, wie sie damals und im Mittelalter sich ausprägte, denselben Dualismus des Himmelreichs und der Welt zu ihrem Princip hatte. Die speculativen Ideen der alexandrinischen Philosophie wurden darum auch die Grunddogmen der damaligen Christenheit, soweit sie in philosophischer Form auftraten, und es offenbarte sich, daß der Philosophie eine religiöse Schöpfungskraft innewohnt und daß sie im reinen Gedanken dieselbe Productivität ist, welche, aus unmittelbarer Offenbarung entsprungen, später in der Reife der Zeit als eine wirkliche Religionsform auch das Volk ergreift und die ganze Menschheit umgestaltet.

Obgleich aber die neuplatonische Emanationslehre und die

[1] Ich sage blos vorherrschend; an Ausnahmen fehlt es nicht, der Parsismus beruht auf einer Religion der Freiheit und der Thatenlust.

griechische Religion polarische Gegensätze waren, so wurde doch jene durch die letzte hervorgerufen. Der schon in der griechischen Religion sich aussprechende Drang des Geistes, vom Sinnlichen aufzusteigen zum Geistigen, als der höheren Potenz, dieser Drang, dessen Anschauung die hellenische Theogonie ist, hat sich, wie wir früher bemerkten, in der Philosophie der Griechen nur fortgesetzt. Im Neuplatonismus hat er sich vollendet, und sein Wesen mußte darum seyn die tiefste Abkehr von der Sinnenwelt und die innerlichste Concentration, aus der die Anschauung einer transcendenten Intellectualwelt entsprungen ist. Fällt aber somit diese Philosophie in das Ende des Lebens des griechischen Geistes, gehört sie wesentlich zur Realisirung seiner ganzen Mission, das reflexive Band zwischen dem Orient und dem Occident zu seyn; so begreift sich die Gestaltung des Neuplatonismus auch von einer neuen Seite. Es war der schon lebenssatte, alternde Geist, der jene Philosophie hervorgebracht hat. Wie natürlich, daß diese Philosophie ein System des transcendenten Idealismus und idealistischen Dualismus geworden ist!

Zweiter Abschnitt.

Die Gotteslehre der germanischen Philosophie.

Charakter und Eintheilung derselben.

§. 100.

Ging die griechische Philosophie aus von einer sinnlichen Anschauung und hatte sie den Begriff Gottes als Geistes erst zu erringen, festzusetzen und zuletzt nach seinem innern Gehalt zu entfalten; so war umgekehrt die Voraussetzung der germanischen[1] Philosophie eine Religion des Geistes, die Idee Gottes als in

[1] Unter ihr verstehe ich die neu-europäische, die ihren Grundtypus im Germanismus hat, wenn dieser auch mit anderen Elementen versetzt ist.

sich naturfreien Geistes war die Errungenschaft der Menschheit, die sie schon als festen Besitz vorfand, und ihre Aufgabe war daher die umgekehrte, aus jener Idee die sinnliche Anschauung und ihr Object, das reale Universum abzuleiten. War das religiöse Bewußtseyn, aus welchem die griechische Philosophie sich entwickelte, monistisch, war es beseelt von der schönen, plastischen Anschauung, welcher das Ideale und Reale untrennbar eines sind, und mußte die griechische Philosophie diese Einheit um ihrer Unmittelbarkeit willen aufgeben, aber eben deßwegen in einem idealistischen Dualismus endigen; so ist umgekehrt derselbe idealistische Dualismus, wie er zur Zeit des Neuplatonismus sich gebildet und im religiösen Bewußtseyn des Mittelalters sich vollendet hat, der negative Ausgangspunkt der germanischen Philosophie und ihre Aufgabe die, den Dualismus zum Monismus zurückzuführen, aber dieß so, daß in der höchsten absoluten Idee, in der Gottes als an nnd für sich seyenden Geistes die Nothwendigkeit des Negativen, seiner Hervorbringung einer endlichen, gegensätzlichen Welt, welche keines der griechischen Systeme begriffen hat, erkannt wird.

Hier entspringt der absolute Idealismus, dessen Princip die Idee des unendlichen, den Gegensatz constituirenden und ihn als sein eigenes Lebensmoment umschließenden Geistes ist. Diese Anschauung zu einem Systeme dadurch zu verarbeiten, daß die Vernunft noch einmal in die ganze reine Abgezogenheit des göttlichen Wesens sich begibt, aber nur um das abgezogenste Seyn zur Fülle der absoluten Idee, zu jener Idee des unendlichen Geistes fortzuführen, dieß müssen wir als das eigentliche Problem der germanischen Philosophie bezeichnen, dessen Lösung sie sich auch in Wirklichkeit Schritt für Schritt nähert.

Der germanische Geist schien auch zur Lösung dieses speculativen Problems von Anfang an schon durch seine eigenthümliche Naturanlage prädestinirt zu seyn. Die centripetale Richtung des Orientalen und die freie Beweglichkeit des Hellenen sind ursprünglich in seiner Naturanlage verbunden. Seinem reichen religiösen Gemüthe steht ein starker Wissensdrang, seiner Richtung in die Tiefe des Innern ein offnes Auge für die Welt und seiner Bereitwilligkeit, an das Object sich hinzugeben, eine lebendige

Freiheitsliebe zur Seite. Seine Vollmacht, den Erdkreis zu beherrschen, hat er als die Totalität der Lebensrichtungen aller anderen Völker, und die höchste Blüthe dieser Totalität ist in nichts Anderem zu suchen, als in dem philosophischen Bewußtseyn desselben über unser Problem. Ein divinatorischer Geist konnte von Anfang an sagen, daß das germanische Bewußtseyn in seiner religiösen Tiefe mit dem hellenischen, die Idee der Absolutheit vernichtenden Evolutionssystem, in seinem Freiheitsdrange und in seiner Liebe zur Realität mit dem orientalischen, das Negative aus dem Absoluten ausschließenden Emanatismus sich in die Länge nicht vertragen werde, mit einem Worte, daß es nur in einer, beide Richtungen dialektisch verbindenden, darum absoluten Philosophie sich befriedigen könne.

Aus den beiden, bisher angeführten Momenten, der der germanischen Philosophie vorausgesetzten Religion und der reichen Naturanlage der germanischen Völker begreift sich von selbst die weitere charakteristische Erscheinung, daß selbst diejenigen Systeme, welche die Idee Gottes ganz abgezogen auffassen, dieß doch nicht mit der schroffen Einseitigkeit der griechischen Philosophie thun, sondern irgendwie, freilich nicht immer in der adäquaten Form, das ihr Princip *integrirende* Element der Gottesidee in sich hereinnehmen. War es den antiken Philosophen möglich, den einen der Factoren der Idee für sich ohne den anderen zu setzen und als das Göttliche auszusprechen, also entweder die Materie ohne den Geist oder den Geist ohne die Materie als das Absolute zu bezeichnen oder auch war es ihnen möglich, eine abgezogene Allgemeinheit, welche keines von beiden ist, wie das Eins, das Seyn und drgl. an die Spitze des Ganzen zu stellen und abstract festzuhalten; so setzt selbst das abstracteste unter denjenigen modernen Systemen, welche im eigentlichen Sinne so genannt werden können und in die Reihe der Philosopheme gehören, als die beiden Attribute seines abgezogenen Seyns sowohl das Denken als die Ausdehnung, und das einzige System, welches blos den ideellen Factor ohne den reellen zum Princip erhoben hat, somit das absolut Ideale, das zugleich constitutives Princip des Seyns ist, nicht zu kennen scheint, ist theils zu sehr bloße Uebergangsphilosophie, um als maaßgebend für die Charakteristik der Philosophie seines Weltalters zählen zu können,

theils ist auch sein Streben, das seine ganze Dialektik bestimmt, die ursprüngliche Antithese, welche seiner These zur Seite steht, in die Synthesis zu erheben, somit die absolute Identität des Ich und Nicht-Ich hervorzubringen.

Nichts desto weniger sind innerhalb dieser Identität des Realen und Idealen noch scharfe Gegensätze möglich. Das Ureins, welches in sich beides ist, Ideales und Reales, kann in sich selbst betrachtet, entweder als ein blos allgemeiner Begriff oder als Subject, in Beziehung auf die Hervorbringung der endlichen Welt aber entweder als blos positive oder als negative Causalität gefaßt werden. Aehnliche Antithesen sind uns schon in der Geschichte der griechischen Philosophie begegnet. Wenn nun aber die germanische Philosophie von der griechischen sich durch die größere Fülle ihrer Gottesidee unterscheidet, so ist das weitere Charakteristische derselben, daß die innerhalb jener Idee möglichen Antithesen viel bestimmter und durchgebildeter in der Geschichte der modernen Philosophie hervortreten, als in der der antiken. Die moderne Philosophie ist bei allem Reichthum der Einen, zu Grunde liegenden Idee doch viel antithetischer, als die antike. Während ohnedieß die dritte Periode, ja selbst die reichste Periode der letzteren, nämlich die zweite, nur eine Stufenentwicklung darstellt, welcher derselbe Gottesbegriff zu Grunde liegt, ja während der graduelle Fortschritt im Wesentlichen selbst in der ersten Periode dominirt, bewegt sich die ganze moderne Philosophie mit Ausschluß ihres Anfangs- und Endpunktes, die einen verhältnißmäßig kleinen Raum einnehmen, in lauter Antithesen, und ihre Entwicklung ist vorherrschend nicht eine graduelle, sondern eine gegensätzliche, eine solche, welche nicht in Stufen, sondern in Arten fortschreitet. Jener größere Reichthum der ihr zu Grunde liegenden Gottesidee ist eine Folge des größeren Tiefsinns, die entschiedenere Gegensätzlichkeit ihrer Entwicklung ein Ausdruck des größeren Scharfsinns der germanischen Vernunft, beides zusammen constituirt die höhere philosophische Reife derselben, welche sich, während die hellenischen Philosophen meist in der losen Weise der Erörterung die speculativen Probleme lösen, auch formell in dem Verwalten der constructiven Methode, der consequenten Ableitung der ganzen Wissenschaft aus dem Princip ausspricht. Die Entwicklung ist darum auch rascher,

als in der antiken Philosophie. Umfaßt die letztere ungefähr ein Jahrtausend, so scheint die selbständig germanische[1] ihre Mission in einem Zeitraume von nicht viel über drei Jahrhunderten vollenden zu wollen; denn wenn uns nicht Alles täuscht, so sind ihre Hauptphasen vorüber oder wenigstens ihrem Ende nahe. Es ist dieß sehr natürlich. Einmal hatte die hellenische Philosophie noch mit dem empirischen Material zu ringen, welches die germanische größten Theil schon fertig vorfindet; sodann zieht das schärfere Denken schneller seine Resultate und die Einseitigkeit eines Systems, welches methodisch sein Princip aufstellt und consequent es durchführt, springt viel klarer in das Auge, als die eines Systems, welchem die strenge wissenschaftliche Form fehlt.

Gehen wir nunmehr zu der Eintheilung über, so müssen wir zum voraus bemerken, daß die germanische Speculation, obwohl eines Theils die Fortsetzung der hellenischen und genau da beginnend, wo die letztere geendigt hat, doch innerhalb des Ganzen der Philosophie einen relativ selbständigen Anfang hat. Dieser Anfang zeigt sich als Fortsetzung der griechischen, sofern die Idee Gottes als Geistes, welche die griechische erst erringen mußte, bereits seine Errungenschaft ist und das der hellenischen Philosophie übrig gelassene Problem, wie nämlich aus Gott als Geist das Negative begreiflich sey, nun zum Hauptproblem wird; als ein Uranfängliches zeigt er sich aber darin, daß der Gründer der germanischen Philosophie ganz unmittelbar, also in der Form einer fantasievollen Vernunft philosophirt und daß darum in seiner Anschauung wesentliche Gegensätze noch unvermittelt enthalten sind, deren Möglichkeit ihm nicht einmal bewußt gewesen. Diese treten daher für sich hervor, auf die germanische Urphilosophie folgen die antithetischen Systeme, die, wie die Antithesen in einer Tragödie, den größten Theil der Geschichte einnehmen, aber endlich zu einer absoluten Philosophie hintreiben, die ebenso synthetisch und zwar principiell synthetisch seyn wird, wie der Neuplatonismus, und von welcher wir

[1] Nur die selbständig germanische Philosophie kann hier zählen, da die Philosophie des Mittelalters theils noch Theologie gewesen, theils unter dem Einfluß der hellenischen Philosophie gestanden ist (S. 86).

wenigstens glauben, daß ihre Entwicklung der Gegenwart und nächsten Zukunft vorbehalten sey.

I. Die deutsche Urphilosophie.

Lehre des Jakob Böhme.*

§. 101.

Derjenige, welcher die Grundidee der speculativen, deutschen Theologie auf originelle und ursprüngliche Weise, darum aber meist in unausgebildeter Form ausgesprochen hat, war Jakob Böhme, in dieser Hinsicht mit Recht philosophus teutonicus genannt.

Das Mittelalter war noch von der aristotelischen Philosophie beherrscht. Sie lieh die Form, unter welcher der positive Glaubensinhalt zu einer wissenschaftlichen Darstellung erhoben wurde. Sollte daher eine freie, speculative Religion erblühen, so mußte die Scholastik untergehen. Ihr Sturz wurde eingeleitet durch das Wiederaufleben der klassischen Studien, namentlich aber durch die Mystik, welche der Eingang des Geistes in seine eigene, innere Welt, das ursprüngliche Element der Freiheit, war. Jedoch auch diese Mystik trug zuerst noch ein fremdes Gewand. Es waren kabbalistische, platonische und neuplatonische Ideen, welchen sich die Geister wieder zuwandten. Selbst originellere Philosophen dachten unter ihrem Einflusse. Am freisten philosophirte Giordano Bruno. Sein System ist reiner Intellectualismus, die Welt ist ihm das immanente Werk des thätigen, allgemeinen Verstandes, der sich als Form des Alls offenbart. Allein diese Grundidee faßt auch er im neuplatonischen Sinne auf, wenn er sagt: Der erste Verstand, das Urlicht, strömt sein Licht vom Innersten aus bis zum Aeußersten, den erscheinenden Dingen, bloßen Bildern und Schatten des Urlichts; die Verschiedenheit dieser Schatten ist ohne Widerstreit; denn das Individuelle ist das nonens, bloßer defectus in effecto. Wir sehen auch hier das Charakteristische der alten Philosophie, welches sich besonders im Neuplatonismus herausgestellt hat, nämlich ihre Unfähigkeit, das Individuelle, Besondere und Gegensätzliche

aus dem Absoluten zu begreifen. Sie beruhte auf einem unversöhnten Gegensatze des Unendlichen und Endlichen, Idealen und Realen, und ihre höchste Blüthe, der Intellectualismus, konnte sich nur durch den Nihilismus des Endlichen, der aber selbst den Dualismus zu seiner Basis hat und ihn immer wieder sollicitirt, als das allein Wahre behaupten.

Auch die Erneuerung der neuplatonischen Mystik war daher nicht der Umsturz des Princips des Mittelalters, vielmehr mit demselben Dualismus im Bunde, auf welchem dieses Mittelalter beruhte. Wohl aber war sie der Weg hierzu. Denn durch sie wurde der germanische Geist zu seiner eigenen innerlichen Welt zurückgeführt. Sobald er sie frei erfaßte, ging ihm die selbstständige Mystik des germanischen Bewußtseyns auf, die ein völlig neues, von dem der antiken Welt verschiedenes Lebensprincip in sich trägt. Dieß war die Theosophie des Johann Baptista van Helmont und Anderer. In sie vertiefte sich auch Böhme, und er war es, der das moderne Princip am urkräftigsten, entschiedensten, aber eben darum noch in roher Form aussprach. Von ihm kann man sagen, daß er nicht die Uridee, sondern daß diese ihn besaß. Sie war ein Uebermächtiges in ihm, welches sich manchmal ekstatisch in ihm offenbarte.

Hatte Luther im Gebiete der Religion und des praktischen Lebens dadurch eine neue Epoche begründet und die von dem Mittelalter ihrer innersten Tendenz nach verschiedene Neuzeit eingeleitet, daß er den religiösen Dualismus in seiner Wurzel angriff, die Hierarchie stürzte, gegen die Klöster eiferte und an die Stelle der Ascese, der Entäußerung des individuellen, weltlichen Lebens die subjective Rechtfertigung setzte; so konnte die Philosophie der neuen Welt nur mit dem Versuche beginnen, aus dem Einen den Gegensatz abzuleiten, somit alle Antithese, welche Form sie auch habe, auf die innerlichste freieste Weise durch die Vernunft aufzuheben, ihren höchsten Schwung erreichte sie aber, wenn es ihr gelang, aus dem absoluten Geist den Gegensatz zu deduciren, ja diesen als solchen im Setzen des Gegensatzes selbst zu erkennen.

Dieß thut nun Böhme, und seine Philosophie ist darum eine zweite, intellectuelle Reformation, die zwar stille, nichts desto weniger aber das Mittelalter in seinem innersten Grunde negirende

Umgestaltung des Bewußtseyns gewesen. Kaum war das neue Werk der Reformation gegründet, so bildete sich im Stillen bereits der Ansatz zu einer noch tieferen Reformation, welche dereinst bestimmt war, über ihre erste Vorläuferin hinauszugehen. Warum duldet Gott den Widerwillen? Woher die entgegengesetzten Qualitäten in Allem, Gutes und Böses, Weichheit und Härte, Wärme und Kälte, Süß und Bitter, Liebe und Haß, mit Einem Worte, woher das Contrarium und ist doch nur ein einiges Wesen? Wie ist aus dem ewigen Guten selbst ein Böses geworden? Diese und ähnliche Fragen wirft Böhme immer von Neuem in seinen Schriften auf. Die Gegensätze in ihrer Nothwendigkeit zu zeigen, ist sein Hauptbestreben, und seine Hauptlösung dieses Problems ist das Selbstbewußtseyn. Durch beides hat er ahnungsvoll die ganze Zukunft der Philosophie anticipirt und den Grundgedanken, durch welchen die moderne Speculation von der antiken sich unterscheidet, divinatorisch ausgesprochen.

Suchen wir nun seine Gedanken kurz darzustellen, so begegnet uns freilich eine ganz entgegengesetzte Auffassung desselben. Wollen die Einen ihn zum Pantheisten stempeln, dessen Grundidee wenigstens rein pantheistisch seyn soll, wenn er auch in die Vorstellung wieder zurückgefallen sey; so finden die Anderen in ihm den speculativen Repräsentanten der Orthodoxie. In Wahrheit ist er keines von beiden, und dieß gerade seiner Grundidee [1] nach, von der es sich allein handelt. Wir werden dieß beweisen, indem wir im Folgenden zeigen, wie er zwar das Princip der Selbstunterscheidung als nothwendig in Gott, dennoch aber ein ewiges Selbstbewußtseyn desselben statuire, sodann wie er hieraus den Gegensatz des Endlichen ableite, drittens in welches Verhältniß er die ewige und zeitliche Selbstoffenbarung Gottes setze, und endlich, welche Ansicht desselben über Immanenz und Transcendenz Gottes und den Weltzweck sich hieraus ergebe.

Gott an sich, lehrt er, ist das Eine gegen die Kreatur, als ein ewig Nichts; er hat weder Anfang, Stätte, noch Grund, und besitzet nichts, als nur sich selber. Er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selber nur Eines. Er bedarf keinen

[1] Diese herauszufinden ist allerdings schwer. Aber wir werden uns über dieselbe nicht täuschen, wenn wir streng didaktische Stellen, welche immer wiederkehrende Gedanken enthalten, als dicta probantia betrachten.

Raum, noch Ort; er gebäret von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber in sich. Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich und hat keinen sonderlichen Ort, da er wohne; die ewige Weisheit oder Verstand ist seine Wohne; er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung (Myst. magn. I, 2). Fragen wir nun, warum hat dieser Gott ein peinlich leidend Leben geschaffen? möchte es nicht ohne Leiden und Qual in einem besseren Zustand seyn, weil er aller Dinge Grund und Anfang ist? so müssen wir antworten: Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden. Denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehets immerdar von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein. Wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich ausgeführt und hätte sich aus der ewigen Wissenschaft im *Temperamento* in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführt und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streite stünde, wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar seyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß seiner selber seyn (V. d. göttl. Beschaul. I, 7—10)? So speculativ die Bestimmung Gottes in seinem reinen Wesen als des Einen, sich selbst durchaus Gleichen, in welchem noch keine Bestimmtheit, welches insofern ein Nichts gegenüber von der Creatur ist, genannt werden muß, noch größer ist der philosophisch geniale Blick Böhme's, welcher der zwar auf eine Zeit lang zurücktretende, aber immer klarer hervorbrechende Grundgedanke der Philosophie geworden ist, die Differenzirung und die Welt der Endlichkeit als Act und Moment des göttlichen Selbstbewußtseyns zu fassen. Man hat, wie gesagt, Böhme's Lehre schon mißdeutet und seine Idee einseitig in dem Sinne aufgefaßt, als seye das göttliche Selbstbewußtseyn, welches durch die Selbstunterscheidung des Absoluten bedingt ist, nur das des creatürlichen Geistes. Man hat diese Deutung gerade auf die angezogene Stelle, welche allerdings zu den stärksten gehört, gegründet, behauptend, entgegengesetzte Aeußerungen seyen nur Folge einer wissenschaftlichen Unklarheit, welche seine philosophischen Blicke wieder verdunkle. Welche Oberflächlichkeit! Man muß in der

That staunen über die geringe Kenntniß der böhmeschen Lehre, welche sich in den verschiedenartigsten Darstellungen derselben findet. Spricht doch Böhme auch in jener starken Stelle von einer gedoppelten Selbstoffenbarung Gottes, von einer ewigen Wissenschaft im temperamento, aus welcher sich Gott in die Schiedlichkeit des Willens ausführt, und von einer Infaßlichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben, in welche Gott seine Schiedlichkeit des Willens einführt! Diese Unterscheidung, obwohl sie allerdings, wie dieß am Amfange des Philosophirens nicht anders zu erwarten stund, manchmal sich verwischt, kehrt doch in Böhmes Schriften immer wieder und geht durch seine ganze Darstellung hindurch. Die ideale Selbstanschauung Gottes stellt er unter den kirchlichen Formeln als Dreieinigkeit dar: In der ewigen Gebärung sind uns drei Dinge zu verstehen: Als 1) ein ewiger Wille, 2) ein ewig Gemüthe des Willens, 3) der Ausgang vom Willen und Gemüthe, welcher ein Geist des Willens und Gemüthes ist. Der Wille ist der Vater, das Gemüthe ist das Gefassete des Willens als des Willens Sitz oder Wohnung, und der Ausgang vom Willen und Gemüthe ist die Kraft und der Geist. Das Ausgegangene heißt die Lust der Gottheit oder die ewige Weisheit, welche ist der ewige Urstand aller Kräfte, Farben und Tugenden. Der Wille fasset die Weisheit ins Gemüthe, und das Gefassete im Verstande ist das ewige Wort aller Farben, Kräfte und Tugenden: welches der ewige Wille aus dem Verstande des Gemüths durch den Geist ausspricht (Myst. m. I, 3—7). Offenbar will hier Böhme sagen, daß Gott im Sohne sich selbst wisse vor und außer aller Zeit. Der Sohn ist ihm deßwegen das Gefassete des Willens. Ist aber der Sohn diese erste noch differenzlose Selbsterfassung des Willens (des Vaters), so ist ihm der Geist das Princip der unendlichen Differenzirung, der Ausgang vom Vater und Sohn, der Urstand aller Kräfte, Farben und Tugenden, der als Princip dieser bestimmteren Unterscheidung Weisheit heißt. Aber diese Weisheit ist damit noch nicht ein Reellsetzen dieser Differenzen, sondern erst noch ideelle Unterscheidung, und auch sie, diesen idealen Lichtblick, diese Weisheit, welche eine intellectuelle Welt umschließt, reflectirt der Wille oder Grund in sich selbst, in sein Gemüth, und spricht nun das Wort aus dem Verstande des

Gemüths durch den Geist aus. Daher kann er (a. a. O. VIII) von einem Auge des Ungrundes sprechen und es bezeichnen als das ewige Chaos, darin alles liegt, was Ewigkeit und Zeit heißt, als Rath, Kraft und Wunder, als Gott im eigentlichen Sinne, der da ist außer aller Natur, außer allen Anfängen einiges Wesens, ein in sich selber wirken, sich selber gebären und finden, oder empfinden, ohn' einigerlei Qual von etwas und durch etwas. Hiermit bezeichnet er aufs deutlichste die ewige, ideale Selbstoffenbarung Gottes in sich, welche noch ohne die Schärfe des Gegensatzes, weil rein ideal ist. Man hat sich auf die Stelle, Myst. m. VII, 5. 6 berufen, um darzuthun, daß Böhme Gott nur im endlichen Geiste als Selbstbewußtseyn gedacht habe. Diese Stelle beweist aber nur, daß Böhme die kirchliche Lehre von drei Personen in Gott negirt, dagegen aber Gott als Eine ewige Subjectivität in sich gefaßt und dieß als den philosophischen Gehalt derselben betrachtet habe. Wir Christen, lehrt er hier, sagen: Gott sey dreifaltig, aber im Wesen: daß aber insgemein gesagt wird, Gott sey dreifaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstandeu: denn Gott ist keine Person, als nur in Christo. Hierauf kommt er wiederholt auf das schon Gesagte zurück, daß der Vater der Wille des Ungrundes, der Sohn des Vaters gefaßte Kraft, der erste ewige Anfang im Willen sey und darum ein Sohn genannt werde, weil er im Willen einen ewigen Anfang nehme, mit des Willens Selbstfassung (§. 7). Konnte Böhme deutlicher Gott als ewige Subjectivität bezeichnen, als in dieser Stelle, in der er Gott als Person in Christo, aber in ihm als einer ewigen Selbstfassung des Willens bestimmt? Und man vergleiche hiemit den folgenden 9ten §., wo er ganz in Uebereinstimmung mit dem Obigen lehrt, daß die Weisheit, der Geist, ausgehe vom Vater, aber von ihm in des Lebens Centrum gefaßt werde, aus der Fassung wieder ausgehe und doch auch wieder zu seines Herzens Centrum gefaßt werde. Wir sehen hieraus, daß es eine sehr constante und begrifflich fixirte Lehre Böhme's war, daß Gott zuerst ideal sich in sich selbst erfasse, dann sich differenzire, aber auch diese Unterscheidung ideell in sein ewiges Selbstbewußtseyn reflectire. Daher konnte er in der Morgenröthe Kap. 3 sagen: nicht mustu denken, daß Gott im Himmel und über dem

Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne. Nein so ist Gott nicht, sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender Gott. Man kann wahrlich nicht behaupten, daß Böhme zu der Annahme eines ewigen Selbstbewußtseyns in Gott in Folge einer, hie und da heraustretenden wissenschaftlichen Unklarheit sich habe hinreißen lassen, wenn sein ganzes System auf jener Annahme beruht, wenn er, sie zu erweisen, sich in streng didaktischen Hauptstellen seiner Schriften anstrengt. Man vergleiche hiemit die zahlreichen übrigen Stellen, welche ähnlich lauten, namentlich seine Morgenröthe, wo er ausdrücklich die Idealwelt in Gott der Realwelt entgegengesetzt und sagt, daß in jener kein Gegensatz, sondern alles linde, weich, gleich dem Himmel, alles Geist sey, ferner Myst. m. III, 18, wo er ebenso bestimmt die zeitliche und ewige Offenbarung Gottes unterscheidet und von beiden, der ewigen und zeitlichen Natur, lehrt, daß Gott in ihnen sich empfindlich und offenbar sey, endlich M. m. IV, 12, wo er drei Welten in Gott annimmt, aber erst von der dritten sagt, daß sie ihren Anfang mit der Zeit genommen, während die geistliche, lichte und englische Welt ewig sey.

Obgleich aber Böhme ein ewiges Selbstbewußtseyn in Gott annahm, so ist es nichts destoweniger ein Dogma seiner Lehre, welches seinen tief speculativen Geist verräth, daß das Werden des Endlichen, ja desselben sogar in seiner Entgegensetzung und in den Widersprüchen des Daseyns ein Moment der göttlichen Selbstoffenbarung sey. Dieß ist ja schon auf das bestimmteste in der angeführten Stelle (göttl. Beschaulichkeit I, 7—10) ausgesprochen. Zuweilen führt er das Negative, endlich Gegensätzliche nur mittelbar auf Gott zurück: Gott, so viel er Gott heißet, kann nichts wollen, als sich selber. So er aber etwas will, so ist dasselbe von ihm ausgeflossen und ist ein Gegenwurf seiner selbst, darin der ewige Wille in seinem Etwas will (g. Beschaul. I, 17). In solchem göttlichen Ausfluß ist uns zweierlei zu erkennen, als zum Ersten, der ewige Verstand des einigen guten Willens, welcher ein Temperament ist und sich also nur in eine Empfindlichkeit und Wirken einführet, daraus denn der englische, seelische und creatürliche Grund herkommt. Und dann zum Andern ist uns der anfängliche Wille

der Natur, als der Infaßlichkeit der Centrorum zu verstehen, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einschließet. Als (1) das Inwendige vom Urstand der göttlichen Kraft begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit, als ein Gutes, darin der gute göttliche, ausgeflossene Wille wirke und sich offenbare. So begehret zum (2) derselb erborene, eigene, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finstern Impression der Schärfe auch eine Gleichheit durch seine eigene Infaßlichkeit, durch welches Infassen er sich materialisch machet. In diesen beiden ist uns nun der gute und böse Wille in allen Dingen zu verstehen (g. Besch. I, 25 ff.). Gott will also direct nicht das Böse, er will und setzt nur das Gute, er will die Selbstoffenbarung und vollbringt diese in einem Gegenwurf seiner, dem ihm Gleichen, dem geistlichen Wesen (§. 29), darin der göttliche h. Wille wirket; aber dieser Gegenwurf erfaßt sich selbst in sich, macht sich hiedurch materiell und erscheint weiter als das Böse. Diese Vorstellung klingt an den Neuplatonismus an, nur mit dem Unterschiede, daß auch hier wenigstens der erste geistliche Gegenwurf Gottes als Moment seines Selbstbewußtseyns und das Böse als reelle Entzweiung und Entgegensetzung gegen Gott gedacht ist. Seine durchherrschende Anschauung ist aber der Gedanke, daß die ganze Schärfe der Entzweiung nothwendig sey zur Selbstoffenbarung Gottes. Zum Anderen führet sich (Myst. m. III, 22) der ungründliche und göttliche Verstand darum in einen ängstlichen Feuerwillen und Leben ein, daß seine große Liebe und Freude, welche Gott heißet, offenbar werde; denn wenn Alles nur Eines wäre, so wäre ihm das Eines nicht selber offenbar. Aber durch die Offenbarung wird das ewige Gut erkannt, und gibt ein Freudenreich. Sonsten, so keine Angst wäre, so wäre ihr die Freude selber nicht offenbar, und wäre nur ein einiger Wille, der thäte immer nur Ein Ding.

Es fragt sich hiebei: wenn Böhme die reelle Entgegensetzung und die Widersprüche des Endlichen als nothwendig zur Selbstoffenbarung dachte und doch ein ewiges nnd ideales Selbstbewußtseyn Gottes annahm, in welchem Verhältnisse dachte er sich diese beiden Selbstoffenbarungen Gottes? Wir müssen bemerken, daß diese Frage, welche schon ein mehr reflectirendes Bewußt-

seyn voraussetzt, von Böhme in ihrer Bestimmtheit nicht einmal gedacht wurde. Indeß dämmert vielfach die Unterscheidung des ewigen Selbstsehens oder Wissens und des Sichselbstempfindens oder Fühlens Gottes durch. So in der angef. Stelle (göttliche Beschaulichkeit I, 10) und besonders Myst. m. III, 4. Das ewige Gut, lautet diese, mag nicht unempfindlich seyn; so führet es sich in sich selber in eine Lust ein, zu seinem sich selbstschauen oder sehen, was es sey, in welcher Lust die Weisheit stehet; und so sich dann die Lust also siehet, was sie ist, so führet sie sich in eine Begierde ein, zu empfinden was sie sey, als zu einer Fühlung des Geruchs, des Geschmacks, der Farben, Kräfte und Tugenden, und möchte doch auch keine Fühlung in der freien geistlichen Lust entstehen, wenn sie sich nicht selber in eine Begierde (gleich einem Hunger) einführte (vrgl. IV, 7). Man bemerke hier den Unterschied zwischen dem Sichselbstschauen oder Sehen Gottes, welches vorangeht, und dem Sichselbstempfinden desselben, welches erst nachfolgt und der Grund des Endlichen ist, einen Unterschied, der nur ein unmittelbarer Ausdruck für die speculative Unterscheidung eines idealen und realen Sichwissens in der absoluten Einheit ist. Zuweilen kommt es auf einen Gradunterschied hinaus, so wenn er einmal sagt, der Leib der Engel sey trockener, härter und derber geworden, als er damals gewesen, da Gott in ihm selber blieb und war, auf daß ihr Licht in ihrer Härtigkeit solle heller erscheinen und der Ton im corpus solle heller ertönen, damit die Freudenreich in Gott größer würde. Offenbar dämmert in allen diesen Unterscheidungen schon die Idee hindurch, daß das ideale Selbstbewußtseyn die in ihm als Ineinander gesetzten Unterschiede zu einem Außereinander sich habe entfalten, ebendamit aber den Widerspruch hervorgehen und das was uns als Uebel, als Böses erscheint, entstehen lassen, damit eine vollendete Selbstempfindung in dem absoluten Wesen, eine vollkommene Selbstanschauung Gottes und eine unendlich erfüllte Welt als Realität des Absoluten entstünde.

Von dieser Grundidee aus mußte Böhme nothwendig das wahre Verhältniß Gottes zum Endlichen erkennen. Der Gegensatz von Innerweltlichkeit und Ueberweltlichkeit Gottes kann auf eine Lehre noch keine Anwendung finden, welche noch

unbefangen in der speculativen Grundidee wurzelt und Gott als in sich selbst seyenden, aber sein ewiges, ideales Seyn in der Welt zur Realität entfaltenden Geist begreift. Von hieraus muß Gott als Geist der Welt, die Welt als sein Organismus, beide zusammen aber müssen erst als die Eine absolute und göttliche Totalität erscheinen, wie uns diese Idee schon in mehreren der griechischen Systeme begegnet ist.

In der Schiedlichkeit des Einigen Willens, sagt er g. Besch. I, 11. 12, führet sich ein jeder abgeschiedene Wille in eine eigene Form ein und ist ein Streit der Willen um die Form, eine Form ist in der Theiligkeit nicht als die andere, und stehen doch alle in Einem Grunde. Denn ein Einiger Wille kann sich nicht in Stücke von einander brechen; gleichwie sich das Gemüth nicht in Stücke bricht, wenn sichs in ein böses und gutes Wollen scheidet; sondern der Ausgang der Sensuum scheidet sich nur in ein böses und gutes Wollen, und das Gemüth in sich bleibt ganz. Hiemit will er ausdrücklich Gott als die, als Einheit in der Differenzirung sich erhaltende Einheit bezeichnen. Diese wahre Immanenz Gottes in der Welt schließt aber zugleich die Unterscheidung Gottes als Geistes und der Welt als seines Leibes in sich. In der Morg. im Aufg. Kap. 2 sagt er: du mußt aber deinen Sinn allhie im Geist erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, dazu die weite, tiefe, höhe, Himmel Erde und alles was darinnen ist, und über dem Himmel, sey der Leib Gottes; und die kräffte der sternen seynd die Quelladern in dem natürlichen leibe Gottes in der Welt. Nicht mustu denken, daß in dem corpus der Sternen sey die ganze Triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vatter, Sohn und h. Geist, in welchen ist kein böses, sondern sie ist der Liechtheilige, ewige freudenquell, der unzertrennlich und unveränderlich ist. Aber nicht also zu verstehen, daß er gar nicht sey in dem corpus der Sternen und in dieser welt; dan wan man spricht: Alles, oder ewigkeit zu ewigkeit, oder Alles in Allem, so verstehe hiemit den ganzen Gott, vrgl. Myst. m. VI, 7. Weiterhin führt er in der Schrift Morgr. aus, daß die Welt ein Makrorganismus sey. In diesem denkt er sich Gott an sich als die ideale, lebensvolle, selbstbewußte Einheit, die Welt als Leib oder Gott als

geoffenbart, entfaltet. Die innere, ewige Welt, darin Gott wohnet, ist die geistliche, die äußere, zeitliche, die aus der inneren ausgesprochen, ist leiblich, sie sind aber nur eine einige, gleichwie wie Leib und Seele in einander ist (Myst. m. II, 8. 10). Das Ganze aber ist, wie er sagt, der ganze Gott.

Es ist ebenso schon im Bisherigen zum Theil mitgesagt worden, worin Böhme den Endzweck der Welt sich dachte. Der Gegensatz ist nothwendig zur Selbstoffenbarung Gottes, aber er ist nicht das Letzte. Das eine Theil, heißt es Myst. m. III, 24, als der Wille des Vaters oder des Ungrundes führet sich in die größte Schärfe der Herbigkeit ein und schärfet sich durch die herbe stachlichte Angst, und in derselben Angst wird der begehrend der Freyheit, als der freyen Lust oder Sanfft-muht. Und das andere Theil (nämlich der Selbstoffenbarung Gottes) ist die freie Lust, welche begehrt, offenbahr zu seyn, die sähnet sich nach des Vatters Willen, der sie außer der Natur gebohren hat und zu seinem Spiel braucht. Diese begeh-ret allhier des Willens wieder und der Wille hat sich wieder gefasset aus der Angst in die Freiheit, als in die Lust zu gehen. In der Schr. von d. g. Beschaul. I, 14—16 sagt er dasselbe: die Widerwärtigkeit entstehet in dem Ausfluß aus Gott, daß das Gute in dem Bösen empfindlich werde, als nämlich sich wollen von dem Bösen scheiden und wieder wollen in den Einigen Willen Gottes eingehen. So ursachet nun der immerwährende Ausfluß des Willens das Gute in ihm mit seiner Bewegniß, daß sich das Gute wieder nach dem Stillestehen sehnet und begehret wird wieder in das ewige Ein einzudringen. Der Wille Gottes theilet sich (M. m. IV, 6) in zwei Reiche: Als der Schrack in der Finsterniß ist Gottes Zorn: Und der Schrack in der Wiederfassung gegen der freyen Lust wird in der freyen Lust die Hochtriumphirende Gött-liche Freudenreich. Das Werden des Endlichen, die Ent-zweiung des einigen Guts geht also nach Böhme nicht sinn- und zwecklos fort, sondern ist nur, damit das Endliche aus der Entzweiung sich zurücksehne in die Einheit, um in ihr als ver-sühnte Totalität, als das hochtriumphierende göttliche Freuden-reich fortzuleben.

Blicken wir auf das Bisherige zurück, so sehen wir in

Böhme die germanische Philosophie denselben Anfang nehmen, welchen die hellenische in Pythagoras genommen hat. Beide haben das Absolute als das Eine gedacht, das in die Zweiheit übergeht, um in die Einheit wieder zurückzukehren, beide haben darin dasselbe als Geist und die Welt als eine Totalität gedacht, welche in dem in sich kreisenden Leben des Absoluten sich zu diesem, wie das Reale zum Idealen, das Entfaltete zum Unentfalteten verhält. Aber wenn Pythagoras das Eine nur symbolisch als Zahl denkt, so begreift es Böhme als reinen Begriff. Wenn Pythagoras nur darstellend sagt, das Eins gehe in Zwei über, so deducirt Böhme diesen Uebergang, er begreift ihn und zwar seinem letzten Grunde nach als Moment des absoluten Selbstbewußtseyns. Wie wir in der ganzen Geschichte sehen, daß der Geist die schon einmal dagewesenen Formen seines Seyns reproducire, daß er namentlich den schon früher gewonnenen Anfang recapitulire, um in ähnlichen Fortgängen einen, dem früheren verwandten Kreislauf zu beschreiben, aber alles dieß auf concentrirtere Weise; so hat der speculative Geist den in Pythagoras gesetzten Anfang vermöge der Ursprünglichkeit des germanischen Bewußtseyns, in welchem er nun erscheint, durch Böhme reproducirt, aber auf geistigere, tiefere, reflexivere Weise, als dieß in der schönen Phantasie des Hellenen möglich war. Und zwar können wir sagen, in diesen Anfangspunkt habe der die Geschichte nach inneren Lebensgesetzen wirkende Geist, wie in ein tiefes Auge, alle wesentlichen Ideen concentrirt. Wenn die hellenische Philosophie sich in jene entgegengesetzte Systeme geschieden hatte, von welchen die einen Gott abstract und dialektisch als das Eine, die anderen concret als Geist bezeichneten, und wenn sie in ihrem Abschlusse beides zu vereinigen suchte; wie nämlich das Eine als Geist zu fassen sey, aber dieß so, daß sie dem Dualismus verfiel, und ihr das Eine ein anderer Gott war, als der absolute Geist; so hat der germanische, speculative Geist ursprünglich jene Gegensätze in Einen Begriff zusammengeflochten und diesen Begriff in seiner wahren Bestimmtheit zum Grundproblem erhoben, von Anfang an zeigend, wie das Eine selbst Geist, Selbstbewußtseyn sey durch seine Entgegensetzung in sich.

Charakterisirt sich aber die Philosophie Böhme's als einen

neuen originalen Anfang des Philosophirens durch ihre Tiefe, so trägt sie umgekehrt diesen Charakter auch durch ihre unausgebildete Form und den Mangel an Consequenz und Bestimmtheit der Begriffe an sich. Jene zeigt sich in dem Ringen der Vorstellungen und Begriffe mit einander; Vorstellungen setzt Böhme unmittelbar als Begriffe und verzerrt den vereinzelten Inhalt derselben zu Allgemeinheiten, ihr sinnliches Element in ein Unsinnliches, wobei er immer rectificirend sein: nicht mustu denken, hinten nach hinken lassen muß. Durchgreifender aber ist der Fehler, daß er die, bei ihm allerdings vorhandene Unterscheidung zwischen einem ewigen idealischen und einem reellen, successiven Sichselbstwissen Gottes nicht consequent festhält. Sehr oft wird von ihm ohne weiteres alle Dualität als Selbstobjectivirung und als Bedingung des göttlichen Selbstbewußtseyns dargestellt. Ja wenn die durchherrschende Ansicht Böhmes die ist, daß Gott selbst durch seine Selbstentfaltung zum Selbstbewußtseyn gelange, wenn viele Stellen, die wir theilweise angeführt haben, dieß ausdrücklich behaupten, so bestimmt er dabei manchmal nicht, ob das göttliche Wissen dem Setzen des Einzelnen und Endlichen vorangehe oder auf dasselbe folge. Das erstere ist gesagt in der Abh. vom übersinnl. Leben §. 4, das zweite folgt aus der Stelle in d. Schr. von göttl. Beschaul. I, 17, und aus einigen anderen, und sogar in der Art schwankt hie und da sein Ausdruck, daß man nicht weiß, ob Gottes Selbstbewußtseyn und Selbstempfindung nicht die der endlichen Dinge selbst sey (vrgl. I. 16). Obwohl daher die vorherrschende Ansicht Böhme's, welche im Geiste seines ganzen Systems liegt, die von uns entwickelte ist und namentlich die zuletzt genannte Vorstellung nur auf einem Schwanken des Ausdrucks beruht; so ist doch unverkennbar, daß dieselbe noch sehr der Ausbildung ermangelte, und die entgegengesetztesten Auffassungen derselben haben daher in einzelnen, isolirt betrachteten Stellen ihre Begründung. Endlich hat Böhme zwar in seiner Grundidee von der Trinität sich über den orthodoxen Standpunkt erhoben; das dualistische desselben, das in eine Vielheit von göttlichen Subjecten ausläuft, hat er in den speculativen Monismus der absoluten Subjectivität verwandelt. Seine Philosophie ist ächte Religion. Aber dieß nur ihrer Grundidee

nach. In den einzelnen Lehren dagegen fällt er auf jenen Standpunkt wieder zurück; aber die Folge hievon war auch die, daß er die dualistischen Elemente jenes Bewußtseyns, namentlich hinsichtlich der Lehre von dem Endziele der Welt nicht völlig überwinden konnte. Denn obwohl aus dem Geiste seiner Lehre folgt, daß Gott, so wie er in ewig neuen Formen schöpferisch sich selbst anschaut und es eine ewige Gebärung des unendlichen göttlichen Verstandes gibt (Myst. m. IV. 7), so auch ewig die in den Zwiespalt geborenen Geister aus ihm in sich zurückführen, daß hiemit, während immer neue Sphären aus dem unendlichen Verstande entstehen, die gewordenen durch die Stadien der Entwicklung hindurch in die absolute Einheit versühnt eingehen; so läßt er doch in der Schrift vom übersinnlichen Leben (vrgl. §. 39) nicht nur ein Ende alles Werdens eintreten, sondern dieses sogar in die Extreme ewiger Seligkeit einer und anderer Seits ewiger Verdammniß auslaufen. Dieser Dualismus hängt aber mit einem andern und sogar noch tiefer gehenden, weil principiellen zusammen, welcher ebenfalls in der genannten Abhandlung besonders stark hervortritt. Es ist der des Absoluten an sich und des Endlichen, des Allgemeinen und Einzelnen, der Einheit und der Differenz, der Substanz und des Subjects. Die Deinheit und Selbstheit nämlich welche Böhme sonst so tiefsinnig als Form des Absoluten erfaßt und welche er selbst in der Schärfe ihres sich in sich selbst Erfassens als nothwendige Sollicitation des wahren Lebens in Gott darstellt, damit die ewige, freudenreiche Liebe entstünde, in der sie nicht vernichtet werden, sondern zu ihrem wahren Seyn gelangen, — diese Deinheit und Selbstheit stellt er in jener Abhandlung als bloßen Gegensatz zur Substanz und zu dem Leben in Gott, als etwas, was gar nicht seyn soll (§. 24), dar, und Gott ist ihm ebendamit in dieser dualistisch schwärmerischen Stimmung nicht die, in der Selbstfassung des Ich als Selbstbewußtseyn sich setzende Einheit, sondern das abgezogene Eins, das ein Nichts, bloße Verneinung der Bestimmtheit ist (§. 27).

II. Die antithetischen Systeme.

Was Böhme's Lehre vor Allem fehlte, um sie eine rein philosophische nennen zu können, war die Form. Mit ihr hat daher die reine nnd wirkliche Philosophie der neueren Zeit begonnen. War es ein Zeichen des naiven Bewußtseyns, wenn die Griechen ihre Philosophie unmittelbar mit der Erforschung des Realprincips anfingen und erst in ihrer zweiten Periode auf die Form des Wissens reflectirten, so war es umgekehrt ein Beweis einer reiferen Vernunft und eine negative Folge der schon bestehenden Scholastik, daß die moderne Philosophie sogleich in ihren ersten Anfängen mit der propädeutischen Frage sich beschäftigte. Die Erörterung dieser Untersuchungen liegt außerhalb unseres Gesichtskreises und fällt nur in so weit in denselben, als sie die Bedingung einer reinen Gotteserkenntniß waren und diese selbst aus ihnen sich herausbildete. Einen solchen Uebergang sehen wir in der Lehre des Malebranche. Ging in den Systemen der früheren Philosophen, sey es nun daß sie wie die Engländer, den Empirismus oder daß sie, wie Descartes, der im Selbstbewußtseyn das formale Princip der Philosophie fand, dem Rationalismus huldigten, die gewöhnliche Vorstellung von Gott[1] als eine Voraussetzung nebenher, ohne von dem formalen Princip durchdrungen zu werden, so sehen wir doch schon bei Descartes eine Modification jener Vorstellung durch seine formalen Begriffe, insofern ihm Gott die Vermittlung zwischen den entgegengesetzten Potenzen, Seele und Leib, Denken und Ausdehnung, jedoch in der zufälligen Form der Assistenz ist. Den eigentlichen Uebergang der erkenntnißtheoretischen in die metaphysische Speculation bildet die Lehre Malebranche's. Gott ist

[1] Ich will damit nicht geringschätzend sprechen von dem Theismus der englischen Schule. Welch' ein Zeugniß für die Wahrheit seiner Grundidee vielmehr seine Herrschaft in der Philosophie eines Volkes sey, dessen Auge dem großen Universum geöffnet ist, verkenne ich nicht. Ich sage nur, daß jener Theismus, sofern er ohne philosophische Durchbildung erscheint, in der Geschichte der speculativen Idee Gottes nicht weiter zähle, als nur sofern er als jenes Zeugniß eines ursprünglich Wahren dasteht. —

ihm Princip, aber nur um die Probleme der Propädeutik zu lösen. In Gott findet er aber diese Lösung auf eine tiefsinnige Weise. Gott wird ihm die Einheit des Idealen und Realen. Ausgehend von dem cartesischen Gegensatze zwischen Denken und Seyn sucht auch er ihre Einheit. Durch die äußeren Sinne können wir die Dinge nicht vermittelst der Bilder wahrnehmen, welche von ihnen ausgehen sollen, weil alle Körper undurchdringlich sind, hiemit auch die Bilder von verwandter Beschaffenheit seyn müßten, also auch sich nicht durchdringen könnten und sich nur wechselseitig aufreiben müßten, wenn sie zu den Sinnen gelangen würden. Ebenso wenig hat unser Verstand die Macht, die Ideen hervorzubringen, noch auch sind die letzteren angeboren. Es bleibt daher zur Erklärung der Erkenntniß von Objecten nichts übrig, als die Annahme, daß wir die Dinge in Gott sehen. Gott ist der Ort der Geister. Er erkennt sich selbst und indem er sich selbst erkennt (sese considerando), sieht er allein, was er geschaffen hat und schaffen kann. Die Ideen, welche Gott von der Welt hat, sind daher von Gott nicht verschieden. Alle Dinge, auch die am meisten materiellen, sind auf eine intelligible Weise in Gott. Er siehet alle Dinge in sich, indem er seine Vollkommenheiten betrachtet, durch welche er jene Dinge vorstellt. Wird daher der menschliche Geist mit Gott vereinigt, so sieht er in ihm alle Dinge, wie in einem Spiegel. Der Geist hat die Idee des unendlichen Wesens vor der Idee des endlichen. Denken wir irgend ein endliches Wesen, so müssen wir etwas von dem allgemeinen Begriffe des Wesens abziehen. Dieser muß also vorangehen und der Geist kann nichts begreifen, außer in der Idee, die er von dem Unendlichen hat. Der menschliche Geist wird aber ursprünglich mit Gott durch die ihm von Gott verliehene rein intellectuelle Anschauung vereinigt. Im Lichte dieser Anschauung wird ihm daher Alles offenbar. Die Unrichtigkeit der Prämisse, von welcher diese Erkenntnißtheorie ausgeht, ist zwar offenbar. Nicht Bilder gehen von den Dingen über in die Sinnenorgane, sondern bloße Formen der Bewegung, die bereits dynamische Potenzen sind. Wenn aber hiernach Malebranche irriger Weise zu der Hypothese gelangt ist, daß die Erkenntniß der Dinge in Gott die einzige sey, so ist nichts desto weniger wahr, daß sie die höchste ist. Hievon aber abgesehen, so

sprechen die ausgezogenen Stellen selbst für sich, wie erhaben die speculative Anschauung Malebranche's von Gott war. Gott ist ihm die Einheit des Idealen und Realen, seine Selbstanschauung ist die Ideenwelt und ihre Existenz die nothwendige Voraussetzung alles Wissens, dasselbe, was auch wir zu beweisen suchten.

Ist nun Malebranche's System der Uebergang von den propädeutischen Fragen, welche die moderne Philosophie in ihren ersten Anfängen beschäftigten, zur Metaphysik, namentlich zur metaphysischen Gotteserkenntniß, so fragt es sich, wie mußte diese sich entwickeln von jenem Uranfange aus, den wir in Böhme's Theosophie gesehen haben? Ein innerer Geist webt die Geschichte, am meisten die der Philosophie, des reinsten Reflexes seines Wissens. Die verschiedenen Systeme bilden Stadien und Arten einer Reihe und eines Ganzen, dessen Bewußtseyn sie selbst nicht haben. Ohne den tieferen Zusammenhang, in dem sie stehen, zu wissen, sind sie doch nur aus ihm geflossen. In diesem Sinne behaupte ich, daß die nun folgende Reihe philosophischer Systeme in Hinsicht auf das Problem unserer Schrift aus jenem Urwissen, das wir kennen gelernt haben, hervorgegangen, daß sie nichts sey, als eine Reihe von Antithesen, deren ursprüngliche Einheit jenes Wissen ist, und daß diese Antithesen haben hervortreten müssen, weil jenes Wissen selbst sie keimartig in sich getragen hat. Der erste Gegensatz, welcher uns in der Lehre Böhme's begegnete, war nun aber der der Idee Gottes als des unbewegt Seyenden und als des erst durch Verneinungen hindurch sich Bejahenden. Jene Idee tritt daher für sich heraus als das Princip des **Realismus**, diese wird Princip des **Idealismus**. Indem aber der Idealismus sich in schroffen Gegensatz zum Realismus stellt, also das Absolute als eine Bewegung, als bloßen Proceß faßt, ohne zugleich das Unbewegte in Gott, sein über dem Proceß seyendes, in sich ewiges Wesen anzuerkennen, so wird Gott, das absolut Ideale, dem ewig sich vermittelnden Wissen gleich gesetzt, aber ebendamit wieder der Gegensatz, das **unmittelbare Wissen** von dem an und für sich seyenden Gott hervorgerufen.

1. Systeme des Realismus.

Realistisch ihrem innersten Wesen nach sind alle diejenigen Systeme, welche ein Seyn und zwar, was im Begriffe des bloßen Seyns liegt, ein negationsloses Seyn zum Princip erheben. Das Ideale ist nothwendig negative Einheit; indem es das Negative in sich hat, ist es Bewegung, Thätigkeit und Form; indem es durch Negation des Seyns in sich geht, ist es Seele und Geist. Das rein Negationslose dagegen ist die bloße Ruhe, das Todte, es ist bloßes Beharren, dasselbe, was das Seyende ist, oder auch — denn alle diese Begriffe sind verwandt — es ist das Unendliche ohne Schranke, die reine Realität. Alle Systeme, deren höchster Begriff ein solches negationsloses Seyn oder ein solches Unendliches ohne Schranke ist, müssen ihrem tiefsten Wesen nach realistisch oder, sofern sie in bloßen Sätzen ohne Antithesen fortschreiten müssen und darum der starren geometrischen Methode sich bedienen, dogmatisch genannt werden. Sie sind dieß, auch wenn sie dabei das Denken in die Idee Gottes aufnehmen, ja wenn sie Gott selbst als Geist definiren sollten. Wir werden in Wirklichkeit sehen, daß die beiden folgenden Systeme, die wir als realistische bezeichnen müssen, dieß gethan und den idealen Factor in ihr Princip aufgenommen haben. Das moderne Bewußtseyn ist, wie wir einleitend bemerkten, zu reich, um in jener Abgezogenheit des Denkens, welche der Setzung des einen der beiden Factoren ohne den anderen zu Grunde liegt, es aushalten zu können. Allein es kommt Alles darauf an, welcher Begriff hiebei der principielle, bestimmende sey. Ist es jener Begriff des Seyns oder des Unendlichen, unter welchem wesentlich das Absolute gedacht wird und unter dessen Schema selbst die Vorstellung von Gott als Geist tritt, so ist das auf jenem Begriffe beruhende System realistisch zu nennen und dieser Realismus wird dem ganzen Systeme seinen Charakter, den wesentlichen Ideen desselben seine Form aufdrücken.[1]

[1] Es begegnet uns also hier derselbe Gegensatz, wie in der zweiten Periode der griechischen Philosophie. Allein damals handelte es sich davon, ob außer dem Begriffe eine Materie vorausgesetzt werde oder nicht. Jetzt

Wir haben gesehen, daß in jener Grundanschauung, die Böhme ausgesprochen hat, auch die von Gott als dem Einen, Sichselbstgleichen, Ewigen bei aller Behauptung einer Verneinung und Succession in Gott enthalten war. Allein das Verhältniß beider Elemente war noch nicht genau bestimmt. Unbestimmt war noch, ob das ewige Seyn Gottes Grund der Succession sey und in ihr sich behaupte oder ob es nur der perennirende Wechsel selbst sey, ja selbst darin schwankt Böhme, daß er die Deinheit und Meinheit, die er sonst treffend in dem Unendlichen zu begreifen weiß, wieder als bloßen Gegensatz zu dem Unendlichen faßt, dieses somit nur das realistische Unendliche ist. Dieses realistische Unendliche tritt daher als Princip von besonderen Systemen und zwar vor seiner Antithese heraus, weil in dem Unendlichen auch die Verneinung dialektisch zu begreifen ein schon gereifteres Denken erfordert und jener Begriff des Schrankenlosen als des wahren Unendlichen derjenige ist, auf welchen das Denken zunächst verfällt. Nun aber ist innerhalb dieses Grundbegriffs noch eine andere Antithese möglich, und es war auch außer jenem Gegensatze des Positiven und Negativen, des

ist die Vernunft über den Dualismus in dieser Form längst hinausgeschritten, alle Potenzen innerhalb ihres Systems gelten blos als Begriffe, sind nichts Unmittelbares, Vorausgesetztes mehr, sondern lediglich intelligible Bestimmungen, und nur darum handelt es sich in der Geschichte der reiferen, germanischen Vernunft, ob ihrem Intellectualsystem der realistische Begriff des negationslosen Seyns oder die Idee des wahren Unendlichen zu Grunde liege. Auch innerhalb des reinen Intellectualismus ist noch der Gegensatz des Realismus und Idealismus möglich, welcher aber hier nicht von jener groben, rohen Art ist, wie der der alten Philosophie war, sondern tiefer liegt, als der letztere. Es sind die allerletzten oder, wie man will, allerersten, jenem Gegensatze zu Grunde liegenden Begriffe, gleichsam die feinsten, aber nicht augenfälligen Reste eines einseitigen Realismus und Idealismus, welche jetzt zur Sprache kommen und um welche die ganze, inhaltsschwere Geschichte der neueren Philosophie sich dreht. Wer im Stande ist, auch im intelligiblen Gebiete des reinsten Wissens noch solche zarte Unterscheidungslinien klar zu durchschauen, wird erkennen, wie wir die ganze moderne Philosophie gegenüber von der antiken als einen absoluten Intellectualismus bezeichnen und doch behaupten können, daß innerhalb derselben wieder der Gegensatz des Idealismus und Realismus, der Dialektik und des Dogmatismus herrsche und mit seinen Kämpfen das reiche Drama ihrer Geschichte bilde.

Seyns und Werdens in der Uranschauung, die wir in der Lehre Böhme's gefunden haben, noch ein anderer verborgen, nämlich der der Immanenz und der Transscendenz Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt. Wir haben gesehen, daß Böhme in jener Uridee der Philosophie dachte, für welche jener Gegensatz nichtig ist oder vielmehr von der aus Gott selbst als die ewige Lösung dieses Gegensatzes erscheint, sofern Gott die ewige Setzung der Welt und Reflexion aus ihr zurück in sich ist. Allein theils schwankt Böhme selbst, obgleich seine Grundidee entschieden hervortritt, manchmal von der einen Seite dieser Idee zur andern, theils liegen in ihr so viele Fragen verborgen, daß dem Geiste das ahnungsvolle Aussprechen der Wahrheit nicht genügen könnte. Es mußte daher auch in dieser Beziehung die Doppelseitigkeit jener Idee zur Verdoppelung des Systems führen, oder es mußte ein pantheistischer und ein theistischer Realismus sich bilden.

Lehre des Spinoza.

§. 102.

Die Lehre Spinoza's ist das System des pantheistischen Realismus und mußte dieß seyn, weil sie der reine Anfang der germanischen Metaphysik ist. In Böhme haben wir wohl die Grundanschauung des germanischen Geistes, aber noch nicht in rein speculativer Form, sondern erst in der Gestalt des Uebergangs von dem religiösen zum philosophischen Bewußtseyn. Bildet sich aber nun einmal entschieden die reine Vernunft im Gegensatze zu dem phantasievollen religiösen Bewußtseyn aus, so muß sie gegen die seelenvolle Welt des letzteren zunächst rein verneinend sich erhalten, und es ist darum der reine Anfang der germanischen Metaphysik ebenso, wie der der hellenischen, auf einen abgezogenen Begriff Gottes gegründet (vrgl. §. 91). Daher überhaupt der trockene, dürre, kalte Verstand, der in Spinoza's System herrscht und überall auf eine Scheue vor allem Mythischen hinweist. Indeß hat die germanische Philosophie die hellenische schon hinter sich und wurzelt in einem tieferen Bewußtseyn, als die letztere. Ihr Anfang muß daher bei aller Abstraction lebensvoller seyn, als es der der hellenischen Philo-

sophie war. Die völlig eigenschaftslose Einheit der Eleaten wird in Spinoza's Lehre zur **eigenschaftsvollen Substanz**. Gott ist ihm das absolut unendlich Seyende, d. i. die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ewiges und unendliches Wesen ausdrückt (Ethic. I. E. 6), und wie sie in sich diese Fülle ist, so muß auch aus ihr Unendliches auf unendliche Arten (d. i. Alles, was der unendliche Verstand fassen kann) folgen I. 16. Nicht nur aber hierin, sondern auch in Beziehung auf die beiden möglichen Gegensätze in der Bestimmung der Gottesidee, die realistische oder idealistische Form derselben, zeigt sich ein Fortschritt des Spinozismus über den Eleatismus hinaus. Können wir im Allgemeinen drei Formen des Pantheismus unterscheiden, den realistischen, welcher Gott als das Seyn definirt, den idealistischen, welcher ihn als das der Welt immanente, reine Ich oder als Geist faßt, und den realistisch-idealistischen, welcher das Absolute als Einheit beider Factoren, des Seyns und Denkens faßt, so ist der eleatische Pantheismus realistisch, der spinozische realistisch-idealistisch. Gott ist nach Spinoza sowohl ein denkendes, als ein ausgedehntes Ding (II. S. 1. 2); und es gibt in Gott auch nothwendig eine Idee sowohl seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt (II. S. 3).

Allein hiebei kommt Alles auf die Frage an, wie diese Sätze zu verstehen seyen, vor Allem also, was **der eigentliche Begriff Spinoza's von Gott** sey? Diese Frage ist sehr schwer zu beantworten, wie dieß schon daraus erhellt, daß man dieselbe theils zu umgehen sucht, theils sehr verschieden löst. Bei einem genaueren Studium seiner Ethik werden sich hierüber folgende Sätze herausstellen: Gott an sich ist nichts als das reine Seyn, das Beharrliche im Wechsel, das Unendliche im Endlichen, dasjenige, dessen Begriff eine bloße Bejahung in sich schließt, während das Endliche zugleich ein Nichtseyendes ist. Dieß ist Gott an sich. Allein dieses Beharrliche kann selbst ohne das Wechselnde, das ihm inhärirt, nicht gedacht werden. Gott ist darum auch der Inbegriff alles Endlichen, das Ganze selbst. Darum kann von Gott Ausdehnung und Denken in einem gedoppelten Sinne prädicirt werden, einmal sofern diese beiden Begriffe etwas Positives enthalten, sodann sofern Gott die Totalität ist.

Das erstere sagt Spinoza ausdrücklich (I, Def. 6): Gott ist das absolut unendliche Seyende, d. h. die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. Das absolut Unendliche ist dasjenige, was nicht blos in seiner Gattung unendlich ist, sondern dasjenige, zu dessen Wesen Alles gehört, was nur Wesen ausdrückt und keine Verneinung enthält. Hier haben wir den Grundbegriff Spinoza's, aus welchem sich alle übrigen Sätze desselben ableiten lassen. Ist Gott nur das reine Ja und durchaus kein Nein, ist Alles aus seinem Begriffe an sich ausgeschlossen, was einen Gegensatz zu einem Anderen, eine Verneinung ausdrückt, so ist er lediglich das allgemeine Seyn selbst. Auch das Denken und die Ausdehnung müssen dann von seinem reinen Wesen ausgeschlossen seyn; denn sie sind nur in ihrer Gattung unendlich, sie stehen im Gegensatze zu einander, sind nicht blos positive, sondern auch negative Begriffe, die auf das unendlich Seyende keine Anwendung finden. Daher lehrt auch Spinoza I, Prop. 17 ausdrücklich, daß Verstand und Wille Gott nicht zukommen. Denn, sagt er, gesetzt auch, es gehören zu Gottes Wesen Verstand und Willen, so könnte sein Verstand jedenfalls nicht auf die Dinge folgen, sondern er müßte ihnen vorangehen, er müßte schöpferischer Grund alles Seyenden, hiemit auch des Daseyns und Wesens unseres Verstandes seyn. Vermöge dieses Causalverhältnisses muß aber sein Verstand von dem unsrigen so wesentlich sich unterscheiden, daß er nur dem Namen nach noch Verstand heißen kann. Das Gleiche gilt auch von seinem Willen. Wenn nun Gott aus diesem Grunde (der freilich sehr ungenügend ist, sofern sich die Verwandtschaft nicht verkennen läßt, welche zwischen der Ursache und Wirkung Statt findet) Verstand nicht zukommt, wie kann Spinoza ihn doch ein denkendes und ausgedehntes Ding nennen? 1) Gott an sich kommen beide zu, sofern beiden eine und dieselbe Realität zu Grunde liegt. Von der Materie zeigt dieß Spinoza ausführlich I, S. 15. Ueberall, zeigt er hier, ist die Materie dieselbe und in Theile kann sie nur zerlegt werden, sofern wir sie auf verschiedene Art erregt vorstellen. An sich und ihrem intelligiblen Wesen nach ist die Materie unendlich, einig und untheilbar, und in sofern ist sie eine von den Eigenschaften Gottes. Ebenso beweist er

(II, Pr. 1) den Satz, daß in Gott nur das Princip, durch welches die Arten des Denkens werden, nur das allgemeine Denken oder bestimmter die Denkkraft zu setzen sey. Schon hieraus ist wohl deutlich genug, daß Gott an sich nicht ein wirkliches Denken, das ja immer eine Unterscheidung von Anderem, eine Negation in sich schließt, und eben so wenig eine besondere Leiblichkeit, ja nicht einmal ein materielles Seyn, sofern dieses vom Denken unterschieden ist, zukomme, sondern daß nur das Allgemeine in diesen disparaten Begriffen, dasjenige, worin sie eines sind, das Seyn, die Kraft, die Realität von Gott an sich prädicirt werden könne. Gott, könnte man daher im Sinne Spinoza's bestimmter sagen, ist nicht ein Denkendes, sondern nur ein Denken, nicht ein Ausgedehntes, sondern nur der Begriff der Ausdehnung, der aber im Grunde nur dasselbe Beharrliche, Identische, Unendliche und Einige bedeutet, was auch im Begriffe des allgemeinen Denkens liegt. 2) Weil nun aber Gott nach Spinoza nicht die vorübergehende, sondern die inwohnende Ursache der Dinge, ja die einzige Substanz ist (I, Pr. 14. 18), so kann er von dem Endlichen nicht getrennt gedacht werden, er ist vielmehr das Ganze selbst, der Inbegriff alles Endlichen. Nun denkt zwar jeder einzelne creatürliche Geist nur auf eine eingeschränkte Weise, aber alle zusammen bilden in ihrer wechselseitigen Ergänzung eine universelle Intelligenz. Diese kommt also dem Universum, folglich der mit dem Universum identischen Gottheit zu. In diesem Sinne konnte Spinoza Gott unendliche Intelligenz zuschreiben und hat er sie auch Gott zugeschrieben, wenn er (V, Pr. 40, Anm.) sagt: Unser Geist ist eine ewige Art des Denkens, welche von einer anderen ewigen Art des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer anderen und sofort ins Unendliche, so daß alle zusammen (simul) Gottes ewige und unendliche Einsicht bilden.

Wir sehen hieraus, daß Spinoza Gott Intelligenz in keinem anderen Sinne zuschreibt, als dieß schon die Eleaten gethan hatten. Gott selbst ist nur das selbstlose Seyn, Intelligenz hat er nur in der Totalität der endlichen Geister. Dennoch aber bildet seine Theologie einen Fortschritt über die eleatische. Denn wenn die Eleaten das Seyn noch ganz bestimmungslos fassen und eine entschiedene Dialektik gegen die Bewegung und alles

Werden führen, so daß die reellen Bestimmungen, die sie über die göttliche Intelligenz aufstellen, im schneidendsten Widerspruch mit ihrem principiellen Begriffe stehen, so ist dem Spinoza die Substanz von vornherein ein Thätiges (I. Pr. 17), eine lebendig schaffende Natur, natura naturans (Pr. 29, Anm.), aus der Unendliches auf unendliche Arten erfolgen muß (Pr. 16). Die beiden Formen, das Absolute aufzufassen, seine abstracte und seine concrete Erkenntniß, von denen die eine in der Lehre der Eleaten allein als die wahre, die andere als bloßer Schein bestimmt wird, sind in der spinozischen Idee principiell verbunden. Das Unendliche erscheint ihm nicht blos als das Seyn, sondern auch als eine Fülle des in ihm fließenden Endlichen, und darum konnte er wenigstens von dieser Seite mit größerer Consequenz, als die Eleaten, von den beiden Attributen, dem idealen und realen, in Gott sprechen. Der Satz, daß Gott ein denkendes Ding sey, folgt ihm auch aus der Betrachtung, daß wir ein unendliches denkendes Seyendes denken können. Denn je mehr ein denkendes Seyendes denken kann, als desto mehr Realität und Vollkommenheit enthaltend begreifen wir es. Also ist das Seyende, welches Unendliches auf unendliche Arten denken kann, nothwendig unendlich an Kraft des Denkens (II. Pr. 1. Anm.). Hierin liegt die innerste Anschauung Spinoza's ausgesprochen; vermöge derselben strebte er nach Fülle der Idee, nach einem in sich gehaltvollen Begriff des Unendlichen, dem er eben deßwegen die Totalität des Wissens beizulegen sich gedrungen fühlte.

Eine andere Frage ist freilich die: ob Spinoza die eleatische Abstraction in ihrer innersten Wurzel durchbrochen habe? Die Methode der Begriffsbildung, durch welche er auf sein Princip gekommen ist, gibt er in einer merkwürdigen Stelle an, welche über sein ganzes System Licht verbreitet. In der Einleituug zu dem vierten Buche seiner Ethik sagt er wörtlich: Wir pflegen alle Individuen auf eine Gattung, welche die allgemeinste genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, welcher durchaus allen Individuen in der Natur zukommt. Wiefern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen, und mit einander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Seyn oder Realität haben, als andere, sagen wir, einige seyen vollkommener, als andere, und inwiefern wir

ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung enthält, wie Gränze, Ende und drgl., sofern nennen wir sie unvollkommen. Das ist völlig jene schlechte Begriffsbildung, die wir Seite 39 unserer Schrift gerügt haben. Also das Allerniederste, dasjenige, was das Wesen der anorganischen Schöpfung ausmacht, soll das Allerhöchste, das Alleräußerlichste, das bloße Seyn, soll das innerste Centrum der Welt, das schlechthin Prädicative soll das Substanzielle seyn! Daß wir bei einer so äußerlichen Abstraction auf das nichts Vermögende kommen, ist kein Wunder. Unter Gott, sagt Spinoza (I. Erkl. 6), verstehe ich das absolut unendlich Seyende, d. i. die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz. Was aber absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was nur Essenz ausdrückt und keine Verneinung enthält. Hier sehen wir das Princip des Realismus in seiner starresten Form. Wie kann bei einem solchen rein positiven Begriffe von Gott auch nur von verschiedenen Attributen Gottes die Rede seyn, da ja jedes Attribut von dem anderen verschieden, also die Verneinung desselben ist, Verneinung in Gott aber gar nicht gedacht werden darf? Vollends wie vermag hiebei in Gott ein Wissen gedacht zu werden? Böhme hatte ein solches durch das Nein, das in Gott ist, begreiflich zu machen gesucht. Ist aber von Gott nur ein positiver Begriff möglich, so ist er nothwendig nichts, als das reine Seyn,[1] und es ist darum in ihm consequenter Weise sowenig, als in dem Gott der Eleaten, ein Denken begreiflich, vielmehr zeigt es sich, daß zwar Spinoza, lebend in dem höheren Reichthum des modernen Bewußtseyns, das Bedürfniß hatte, einen umfassenderen Gottesbegriff aufzustellen, ohne aber seine wissenschaftliche Construction zu Stande

[1] In diesem Begriffe des Seyns oder des Unendlichen als des Schrankenlosen und rein Positiven liegt der Geist des Spinozismus, aus welchem alle Lehren desselben, wie wir sehen werden, consequent folgen, nicht aber, wie Jakobi (s. Werke IV, I. S. 56) meint, in dem Axiom: a nihilo nihil fit. Hatte nicht auch Anaxagoras diesen Grundsatz, und lehrte dennoch, das Princip sey der νοῦς? Ein ewiges Werden kann man lehren und dennoch als Grund desselben den Geist setzen. Wirklich stellt Spinoza jenen Begriff des Seyns und des Unendlichen selbst oben an (I, def. 6), und er hatte wohl selbst das klarste Bewußtseyn von seiner Anschauung. Der Grundsatz: a nihilo nihil fit, hat daher, so eingreifend er ist, doch nur eine secundäre Bedeutung.

bringen zu können. Ist nun hienach Gott an sich selbst doch nicht über den Begriff des inhaltslosen Seyns hinausgehoben, so muß ihm selbst, sofern er als Complex des Endlichen gedacht wird, die unendliche Intelligenz abgesprochen werden; denn auch die vielen Intelligenzen sind nicht ohne wechselseitige Verneinung, ihre Ergänzung ist nicht ohne Widerstreit, und es fragt sich daher, wie in dem rein positiv Seyenden eine solche Organisation des Gesammtwissens begreiflich sey? Offenbar nur durch die Illusion, mit der man von dem Endlichen im kreatürlichen Wissen, welches von dem unendlichen Factor doch unabtrennbar ist, ohne Berechtigung abstrahirt und das bloße Simul als eine Einheit setzt.

Die Haltungslosigkeit jener Mitte zwischen dem realistischen und idealistischen Pantheismus, welche der spinozische einnimmt, zeigt sich auch in der Dignität, welche den beiden Attributen zukommt. Keines soll den Primat haben. Sie werden ja beide gleichmäßig von Gott prädicirt, ohne daß eines vom anderen abgeleitet würde; der terminus medius, vermittelst welcher sie Gott zugeschrieben werden, ist der Begriff der Causalität, der auf die vorausgesetzten Arten des Seyns und Denkens angewendet wird, und der der Realität, welcher indeß sichtlich der wahre Mittelbegriff im Systeme ist. Daher auch die Annahme der beiden, von einander völlig unabhängigen und nur in Gott endigenden Reihen, der intellectuellen und der sensuellen, so daß der Geist den Körper nicht zur Bewegung und Ruhe, der Körper den Geist nicht zum Denken soll bestimmen können (III, 2). Wir finden in dieser Läugnung der Oberherrschaft der geistigen Potenz des Alls über die sinnliche und in der gleichmäßigen Werthbestimmung beider Factoren einen adäquaten und charakteristischen Ausdruck für die Mitte zwischen dem realistischen und idealistischen Pantheismus, die Spinoza's Lehre einnimmt. Einmal aber geschieht dem Geiste so lange kein Genüge, als ihm nicht der Primat zuerkannt und er nicht als die Substanz der Substanzen bestimmt wird. Sodann fragt es sich, wie jene Unabhängigkeit beider Reihen von einander zu verstehen sey? Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist bildet, ist der Körper oder eine gewisse Art der Ausdehnung (II, Pr. 13). Hierin liegt das Geheimniß der Lehre Spinoza's. Also der Geist, obwohl wesentlich verschieden vom Leibe, ist doch nur die Form des Leibes, dieser die Ausdehnung des Geistes,

seine Realität. Erst in dem begränzten Individuum wird jene Form zur Reflexion, zum wirklichen Denken. Die reine Form. oder sie an sich und in ihrer Allgemeinheit ist nicht ein wirkliches Denken, und darum ist in Gott kein Verstand und Wille. Gott an sich ist also die Identität der Form und der Ausdehnung, oder das bloße Wesen, das Seyn, die Substanz. Diese Essenz, worin Denken und Ausdehnung eines ist, liegt Allem zu Grunde und ist in allen Individuen; aus ihr entspringen, wie aus einer gemeinschaftlichen Quelle, zwei Strömen gleich, die hiemit, einzeln betrachtet, von einander unabhängig und doch nur Modi Eines und desselben gemeinschaftlichen Dritten sind, die beiden Reihen, die intellectuelle und die sensuelle. Das Denken ist nicht das primum movens im Menschen, sondern selbst die Folge eines Höheren, seines Wesens, desselben, welches auch seinen Leib constituirt. Wenn diese Auffassung richtig ist, so sehen wir zwar im Spinozismus keinen Materialismus, wohl aber einen einseitigen Realismus, zwar keine Unterordnung des Geistes unter das Leibliche, wohl aber unter die allgemeine Natursubstanz. Jenes Wesen, das Einheit der Form und der Ausdehnung ist, ist ja als solche schon in der Natur actuell; auch in ihr wirkt es, ja nur in ihr ist das, was Gott dem Spinoza ist, eine natura naturans (I. Pr. 29. Anm.), eine Kraft, die blos nach den Gesetzen ihrer Natur bewußtlos schafft (I. Pr. 16. 17). Daher weiß Spinoza den Wahn, daß der Geist die Oberherrschaft über den Körper habe, nicht besser zu widerlegen, als durch Hinweisung auf die Kunstfertigkeiten der Thiere und die Erscheinungen des Nachtwandelns, welche beweisen, wie Vieles der Körper nach den bloßen Gesetzen seiner Natur vermöge (III. Pr. 2. Anm.). Selbst am Schlusse seiner Ethik, wo seine Betrachtung den höchsten Schwung zu nehmen scheint, bemerkt er noch, daß, wer einen zu vielfachen Dingen geschickten Körper habe, einen Geist besitze, dessen größter Theil ewig sey (V. Pr. 39). So sehen wir auch hier, wie der Realismus den Idealismus sich unterordnet, weil Spinoza nicht tief genug geht. Hätte er gefragt, wie ist die Wesenheit Indifferenz von Form und Ausdehnung, so hätte er finden müssen, daß diese Indifferenz selbst nur eine Potenz der absoluten Einheit ist, welche als jene Indifferenz sich bethätigt, nur um in der Form absolut sich zu erfassen und rein aus ihr die Realität zu

setzen. Nicht nur wäre ihm dann die Form, die ja nur die Einheit als wahre Einheit ist, als das höchste erschienen und der Primat des Geistes ihm bewußt geworden, sondern auch jener Gottesbegriff selbst hätte sich ihm in einen höheren erhoben.

Wir haben aber bereits früher eine andere ungenügende Seite des Spinozismus, nämlich seine Unfähigkeit, das Werden zu erklären, angedeutet, und müssen diesen Punkt noch besonders hervorheben. Zwar bildet, wie wir früher bemerkt haben, sein Pantheismus auch insofern einen Ansatz dazu, über den eleatischen hinauszugehen, als er das Werden nicht läugnet, sondern vielmehr behauptet, daß aus der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Art erfolgen müsse (I. Pr. 16), und daß Gott thätig sey nach den Gesetzen seiner Natur (I. Pr. 17). Seine Substanz ist insofern die Identität des eleatischen Seyns und des heraklitischen Fließens; im ewigen Wechsel des Endlichen offenbart sich Gott als die einzige Substanz, es ist Eine Materie und Eine Form, die sich ewig reproduciren in den stets veränderlichen Modificationen ihres Seyns (vrgl. II, Pr. 44. Zus. 2, Bew.). Auch von dieser Seite strebt der reine metaphysische und philosophische Anfang der germanischen Speculation, den wir ohne Zweifel in Spinoza zu setzen haben, über die abgezogene und unlebendige Form hinaus, in welcher der rein philosophische Anfang der griechischen Speculation uns erschienen ist. Allein wie die Mannigfaltigkeit des Endlichen aus dem Unendlichen werde, darüber gibt uns Spinoza bei seiner, die Differenzen überall nur voraussetzenden und auf die höchste Einheit reducirenden Methode nirgends einen Aufschluß. Nur einmal wirft er gelegentlich eine Aeußerung hin, welche geeignet ist, Licht über diese Materie zu verbreiten, wenn er am Schlusse seines ersten Buches sagt: Denen, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, daß sie blos durch die Vernunft geleitet werden, antworte ich nur, weil er Stoff hatte, Alles zu schaffen von der niedrigsten bis zur höchsten Vollkommenheit, oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so weit sind, daß sie hinreichten, Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstand begriffen werden kann. Es ist dieß ein Lichtblick Spinozas und die höchste Idee von der Schöpfung, zu welcher sich der realistische Dogmatismus erheben kann. Nicht

aus der allmähligen Degeneration der schöpferischen Kraft, wie im Neuplatonismus, sondern aus der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Verstandes wird hier die Mannigfaltigkeit des Endlichen abgeleitet. Allein abgesehen davon, daß aus der göttlichen Intelligenz allein eine Welt, in der eine blinde Natur gegen die Intelligenz überall reagirt, nicht begriffen werden kann; so kann von einem unendlichen Verstande, nach welchem die Naturcausalität schaffend wirkt, in Spinoza's Systeme nur in uneigentlichem Sinne die Rede seyn, und jener Gedanke ist daher ein Lichtblick, der, beim Worte genommen, sein System durchbricht. Selbst aber, wenn Gott als eine nach blinden Gesetzen wirkende Vernunft gedacht wird, wie kann überhaupt eine Diathese, noch mehr eine Antithese, ohne die das Werden eines Endlichen in Gott undenkbar ist, in dem rein Positiven und schlechthin Seyenden, von dessen Wesen alle Verneinung ausgeschlossen seyn soll, entstehen? Alles, was aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolgt, mußte immer und unendlich da seyn, oder ist durch dieselbe Eigenschaft ewig und unendlich (I. Pr. 21). Es ist darum der Vernunft gemäß, die Dinge ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit unter der Form der Ewigkeit zu betrachten (II. Pr. 44). Dieß scheint der Grund zu seyn, warum Spinoza es sich erließ, das Universum aus dem Absoluten abzuleiten, sowie diese Auskunft noch immer ergriffen wird, wo das System nicht zureicht, die Welt genetisch zu construiren. Beide, Gott und die Welt, bilden Ein und dasselbe ewige Seyn, und das, was wir begreifen, ist überhaupt etwas Allgemeines, welches sich eben deßwegen im Wechsel des Endlichen immer nur von Neuem reproducirt und ewiger Natur ist. Darum ist die Methode Spinoza's nicht die deductive, sondern nur die descriptive, das Seyende darstellende, und schon die sechs Definitionen seines ersten Buchs enthalten die vollständige Idee Gottes als der Vernunfttotalität, die an sich das Allgemeine oder dasjenige ist, dessen Begriff und Seyn identisch ist (denn dieß ist das Allgemeine), in den Attributen ihre Besonderungen, in den Modi ihre Vereinzelungen hat, selbst aber ewig das Ganze ist. Allein, wenn auch zugegeben würde, daß die Welt nur die ewige Reproduction einer und derselben Vernunft-Totalität sey; so dürfte diese nicht vorweg genommen werden,

sondern das wissenschaftliche Problem, das auch so noch entstünde, wäre, die ewige Selbstorganisation der Vernunft genetisch darzustellen, da auch die ewige Genesis immerhin eine Genesis ist. Sodann ist freilich nicht zu begreifen, wie eine solche, wenn auch ewige Selbstreproduction der Vernunft Statt finden solle, wenn nicht immer irgendwie ein Neues entsteht, indem sonst die Vernunft nicht einmal thätig seyn könnte. In Wahrheit konnte aber Spinoza dieses Problem nicht lösen; sein realistischer Dogmatismus ist nur die Eine Seite der ächt philosophischen Grundanschauung, die uns in Böhme begegnet, der blos bejahenden, welche ohne das Nein in Gott, darum ohne eine reelle Duplicität der lebensschöpferischen Potenzen, der sich anschauenden Vernunft und der Natursubstanzen, zu keiner realen Construction des Universums führen kann. Wir haben ähnliche Unterscheidungen bereits in der Lehre Spinoza's kennen gelernt; ich erinnere an seine Unterscheidung einer natura naturans und natura naturata, der idealen Form und der Ausdehnung. Allein es erhellt ebenso aus dem Bisherigen, daß der Grundbegriff, die wahre Erkenntniß des Positiven als des zugleich Negativen, des Unendlichen und Einen als Princips des Nichteins ihm dennoch fehlte und darum die reicheren Blicke Spinoza unfruchtbar geblieben und unfähig gewesen sind, seinen Dogmatismus zu durchbrechen und ihn in die idealistische Form zu erheben.

Was aber seinem Systeme die schneidendste Schärfe verleiht und für das moderne subjective Bewußtseyn von jeher die abstoßendste Härte gehabt hat, ist die gänzliche Mißkennung, ja Vernichtung des Begriffs der Subjectivität und darum auch des der Individualität und Persönlichkeit. Gott subsumiren wir unter den Begriff der Subjectivität, die natürlichen Dinge unter den der Individualität und die creatürlichen Geister unter jenen höheren Begriff, worin die beiden anderen eines sind, nämlich den der Persönlichkeit. Diese Identität ist die Persönlichkeit nicht durch sich selbst, sondern weil die universelle Subjectivität, indem sie durch die Individualität ihren Durchgangspunkt nimmt, sich in sich mit sich zusammenschließt. (Vgl. S. 5, 77 unseres Systems). Nur die beiden extremen Begriffe bezeichnen darum ein Ewiges, der erstere ein rein Ewiges als Princip der beiden anderen, der letztere ein zeitlich Ewiges, sofern er der Umlauf des

ersteren in sich ist, der mittlere aber nur ein Zeitliches, da er bloßer Durchgangspunkt ohne Umlauf ist. Allein der im Neuplatonismus, noch mehr in Böhme's Lehre ausgesprochene Begriff des Unendlichen, auf welchem jene Ideen beruhen, daß nämlich dieses das Eine sey, das, sich unterscheidend, das Aeußerste wieder in sich umbiegt und hierin ewig als ein Selbst existirt, ist eine Zeit lang der Philosophie abhanden gekommen und an seine Stelle der einseitige Begriff des Unendlichen als des rein Affirmativen getreten. Hier liegt der entscheidende Punkt. Ist es ein Wunder, daß von jenem abgezogenen Begriffe aus auch die allerhöchsten Ideen unerkannt bleiben? Da, wiefern wir den Dingen etwas beilegen, was eine Verneinung enthält, wie Gränze und Ende, wir insofern sie unvollkommen nennen (VI. Einl.), da Realität, d. i. bloßes Seyn ohne Nichtseyn, und Vollkommenheit dasselbe (II. Def. 6), und das Unendliche bloße Essenz ohne Verneinung ist (I. Def. 6); so muß nicht nur das Höchste, Absolute ohne Subjectivität seyn (I. Pr. 17) und das bloße unbestimmte Seyn bedeuten (I. Def. 6), sondern sogar der Begriff der Individualität ist nichtig. Unter einzelnen Dingen, sagt er, verstehe ich die Dinge, welche endlich sind und ein bestimmtes Daseyn haben. Wenn nun mehrere Individuen zu Einem Handeln so sich verbinden, daß sie alle zugleich die Wirkung Einer Ursache sind, oder auch, wenn sie nur auf einander liegen oder ihre Bewegungen einander mittheilen, so bilden sie zusammen Ein Individuum (II. Def. 6,- Pr. 13. Grunds.). Dieser lose und mechanische Begriff von Individualität ist die Folge von jenem abgezogenen Begriffe des unbestimmten Seyns, welches das alleinige Seyn in Allem (I. Pr. 14) und gegenüber von welchem die Individualität das Gleichgiltige, ewig Wechselnde, ja im Grunde bloßer Wahn und Schein ist. Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet (opp. posth. p. 558), und die Dinge, sofern sie auf eine begränzte Weise da sind, sie die non-entia (p. 381). Gibt es kein inneres Princip der Individuation, keine innere Unterscheidung in Gott selbst, so kann der Grund der Individuation nur ein äußerlicher, ja zuletzt nur ein mechanischer seyn, und man kann mit gleichem Rechte sagen: Alles ist individuell, Individualität ist also schon, wenn nur irgend eine Berührung Statt findet, und nichts ist

individuell, jedes Einzelne, insoweit als es nicht allen anderen Dingen gleich ist, beruht nur auf einer zufälligen Combination, einem äußerlichen Zusammentreffen von verschiedenartigen Elementen. Die absolute Nothwendigkeit und der absolute Zufall, die schlechthinige Immanenz Gottes und der höchste Mechanismus, die Alleinheitslehre und der Atomismus berühren sich hier so nahe, als die Verwandtschaft ist, in welcher die Spinozische Indifferenzlehre mit dem Naturalismus sich gezeigt hat. Auch die Idee der Persönlichkeit ist hiemit vernichtet; denn sie beruht nur auf der Grundlage der Individualität. Ungeachtet Spinoza auch hier die höchste Anschauung nicht fehlt, nämlich die Idee der wahren, mit der Nothwendigkeit identischen Freiheit (I. Def. 7), und obgleich er dem Geiste einer Seits die dritte Art der Erkenntniß, nämlich das anschauende Wissen (II. Pr. 40), und darum die vollständige Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes (Prop. 47) zuschreibt, anderer Seits der Wille ihm nichts ist, als eine Form des Denkens, wie der Verstand (I. Pr. 32), verkennt er doch das individuell Unendliche, welches der menschliche Geist ist, und die immanente Selbstbestimmung, die seine Freiheit ist. Das Wesen des Menschen wird von gewissen Modificationen der Eigenschaften Gottes gebildet (II. Pr. 10. Zus.), der Geist ist eine gewisse Art des Denkens, und die Idee, welche den Menschen constituirt, ist nicht die Idee eines unendlichen, sondern eines endlichen Dinges (Pr. 11). Wie darum der menschliche Geist nur ein Endliches ist, so ist auch namentlich sein Wille nicht frei, sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch von einer anderen bestimmt wird und diese wieder von einer anderen, und so fort in das Unendliche (Pr. 48). Diese Sätze, welche den schroffsten Widerspruch zu bilden scheinen, lassen sich nur vereinigen, wenn wir jene Unterscheidung machen, welche man beim Studium Spinoza's immer im Auge behalten muß und ohne welche sein System voll von Widersprüchen zu seyn scheint, nämlich die zwischen Gott an sich oder dem bloßen Seyn und zwischen Gott als Inbegriff des Endlichen. Jenes ist jedem Dinge immanent und darum ist das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gewährt, allen gemeinschaftlich und gleicher Weise im Theil, wie im Ganzen (II. Pr. 46. Bew.). In dieser

Beziehung kann dem Geiste eine vollständige Erkenntniß Gottes zugeschrieben werden (Pr. 47). Allein den Complex des Seyns zu begreifen, ist ihm nicht möglich, gegenüber von dem vielen Endlichen ist der Geist selbst nur eine Art des Denkens, endlich in seinem Denken und Wollen (Pr. 48). Können wir nun aber auch die entgegengesetzten Aussprüche Spinoza's nach dieser Seite hin ausgleichen, so bleibt nichts desto weniger ein unverkennbarer Widerspruch zurück. Wenn der menschliche Geist immer nur einen bestimmten Kreis des Universums erkennen kann, wie verhält sich hiezu das universelle Element seines Wissens, die vollständige Erkenntniß des unendlichen Seyenden? Die absolute Fähigkeit des Geistes ist nichts, als ein metaphysisch oder allgemein Seyendes, welche wir aus den besonderen Fähigkeiten desselben zu bilden pflegen, so daß der Verstand und Wille zu dieser und jener Idee oder zu diesem und jenem Wollen sich ebenso verhalten, wie die Thierheit zu diesem oder jenem Thier, wie Mensch zu Petrus und Paulus (Pr. 48, Anm.). Daher auch seine nominalistische Polemik gegen die universellen Begriffe (IV, Einl.). Das Allgemeine ist dem Spinoza, freilich im Widerspruche mit der Annahme des unendlich Seyenden als alleiniger Substanz, kein Inhalt für sich, der als solcher das Bewußtseyn erfüllen könnte. Darum vermag sich auch der Wille nicht zu erheben über den endlichen Causalnexus, sondern ist selbst nur eine endliche Causalität, ein Durchgangspunkt des Stroms endlicher Actionen, und die Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen, welche die menschliche Persönlichkeit constituirt und vermöge der sie im Wollen des Einzelnen sich doch universell und zu sich selbst zu verhalten vermag, also freier Wille ist, blieb ihm verborgen. Sie blieb ihm aber in letzter Beziehung verborgen, weil Gott das unendlich Seyende oder nur das unbestimmte Seyn, ihm daher das eine Mal die Vernichtung jeder anderen Substanz, das andere Mal nur Inbegriff des Endlichen, nie aber das ist, was allein Gott genannt werden kann und woraus die Persönlichkeit begriffen wird, ein Unendliches, das im Setzen des Anderen, seines Nein, des Endlichen wieder in sich einkehrt und so die unendliche Individualität als ihr Gegenbild hervorbringt.

Wir schließen mit einigen Bemerkungen über die ethische

und religiöse Seite des Spinozismus, wie sie sich von seiner Gottesidee aus ergeben. Es ist weder der volle Begriff des Bösen, noch der des Guten, welcher in dem Systeme desselben sich bilden kann. Zwar hebt Spinoza eine richtige Seite in dem Begriffe und in der Ableitung des Bösen heraus, wenn er behauptet, daß nur verschiedene Grade der Vollkommenheit oder des Seyns und der Realität existiren (IV. Einl.), und daß diese ihren Grund in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens haben, vermöge dessen Gott Alles hervorzubringen im Stande ist, was ein unendlicher Verstand begreifen kann (I. Anhang). Allein das Selbstische, der höchsten Einheit Widerstrebende in der Creatur ist damit nicht erklärt, und gerade dieser Spinozische Begriff des Bösen als eines bloßen Scheins, an dem blos die Graddifferenz der Dinge und damit die Beschränktheit derselben das Wahre seyn soll (IV. Einl.), offenbart von einer neuen Seite den Grundfehler des Realismus, während umgekehrt die Anschauung Böhme's den innersten Grund des Selbstischen und Widerwillens in der Creatur enthüllt hatte. Auch der Begriff des Guten konnte vom Standpunkte Spinoza's aus sein volles Licht nicht erhalten. Wir haben schon früher bemerkt, daß, obwohl Spinoza's Pantheismus principiell zwischen dem realistischen und idealistischen die Mitte halte, doch diese Mitte dem Geiste nicht sein volles Genüge gewähre und darum das System dem realistischen Factor sich zuneige. Dieß zeigt sich auffallend in der Spinozischen Ethik. Ist der höchste Begriff Gottes der des Seyns, ist dieses Seyn allem Endlichen immanent und hat der Geist nur die Function, den Körper zu affirmiren, so kann das höchste Gesetz des Willens nur seyn, sich selbst zu erhalten und nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu handeln, und gut ist, was zur Erhaltung unseres Seyns beiträgt, böse, was demselben schadet (IV. Pr. 8). Zwar faßt Spinoza das individuelle Seyn nicht ohne das allgemeine, und, wer sein Seyn zu erhalten strebt, muß darum wünschen, daß Alle in Allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper Aller gleichsam Einen Geist und Einen Körper bilden (Pr. 18. Anm.). Allein das Motiv dieses Wunsches ist, weil Alle zusammen mächtiger sind, sich zu erhalten, als der Einzelne; das Motiv ist ein selbstisches und muß dieß seyn, wenn in der Ethik der Einzelne den Ausgangspunkt bildet und nicht

die Organisation des Ganzen, und noch weniger kann von jenem Princip aus die Pflicht, für das Ganze sein Selbst hinzugeben, construirt werden. Sehen wir aber hierin keine wahre Ineinsbildung des Allgemeinen und Einzelnen, so tritt dieser Fehler am entschiedensten hervor in dem Mangel desjenigen Begriffs, der den ganzen ethischen Stoff beseelt, des Zweckbegriffs. Dieser Begriff ist dem Spinoza nur etwas Subjectives, die Begierde, etwas zu thun (IV. Def. 7), und den ethischen Zweckbegriff, auf welchem die persönliche Selbstbildung beruht, das Ideal erklärt Spinoza für einen bloßen Wahn (Einl. IV.), und doch gesteht er in demselben Athemzuge, sprachlich diesen Begriff beibehalten zu müssen, ja sein viertes und fünftes Buch setzen überall die normative Kraft des Guten in der ethischen Werthschätzung voraus, sogar so, daß das Ideal des von der Vernunft geleiteten Weisen noch zu abgezogen ist, als daß das individuelle Bestimmtseyn des Ideals in dem Einzelnen hierin berücksichtigt wäre. Gerade aber die Unfähigkeit Spinoza's, die Musterbegriffe in seiner Ethik wissenschaftlich abzuleiten, ist charakteristisch nicht allein für seine Idee von der Persönlichkeit, sondern auch für seinen ganzen Realismus, dessen starre Form sich darin offenbart, daß das gewordene Individuelle nicht die Bestimmung haben soll, das Allgemeine frei sich einzubilden, d. h. dem Ideal zuzustreben, und daß die höchste Einheit zwar Grund des Seyns, aber nicht Entelechie, ein in jedem Individuum sich modificirender Zweck und darin die ewige Rückkehr aus dem Endlichen und in dem Endlichen in sich selbst ist.

Nichts desto weniger ist der Spinozismus aus einer ächt religiösen und ethischen Stimmung hervorgegangen. Sie hat nur keinen adäquaten Ausdruck in seinem Systeme gefunden, aber sie leuchtet durch dasselbe hindurch — jene freudige Liebe zum Universum in Gott, aus der alle ächte Philosophie von jeher entsprungen ist. Die antimythische Richtung hat der Geist Spinoza's in sich aufgenommen und sie bis zu jener Höhe der Abstraction, in der alles Leben erstirbt, nur darum gesteigert, um die reine Idee des Absoluten, unvermischt mit Ungöttlichem, klar und hell zu besitzen und in ihr eben so uneigennützig zu leben, als ihre Erkenntniß lauter wäre. Es war insbesondere die abscheulichste Form des religiösen Wahnglaubens, den

Spinoza vorfand, jene ascetisch dualistische, welche in der Antithese des Göttlichen und der Welt sich bewegend nur durch Verläugnung des rein Menschlichen der Gottheit sich zu nähern vermeint, im Mittelalter ihren Culminationspunkt erreicht hatte, aber auch noch in das Zeitalter Spinoza's hineinreichte. Diesen Wahnglauben zu stürzen, ist der Beruf der Philosophie, die darum Weltweisheit sich nennt und noch besser Weltreligion, Erkenntniß und Liebe Gottes in der Welt genannt werden muß, und diesen Pulsschlag einer philosophischen Religion hat auch Spinoza in sich empfunden, wenn er gegen die religiöse Schüchternheit, die nur Heuchelei und Hochmuth ist, gegen allen falschen Schein in der Religion vielfach (z. B. IV, Prop. 63) polemisirt und sagt: Wahrlich nur ein scheuer und trüber Aberglaube verbietet sich zu erfreuen. Keine Gottheit, und niemand als ein Neidischer freut sich über meine Unmacht und Unbehaglichkeit oder rechnet uns als Tugend an Thränen, Schluchzen, Angst und anderes der Art, was alles Zeichen eines unmächtigen Gemüths ist; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir erfüllt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. i. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr an der göttlichen Natur Theil. Der Weise erquickt sich darum an mäßiger und angenehmer Speise und Trank, an Wohlgerüchen, an der Herrlichkeit grünender Pflanzen, an dem Schmuck, der Tonkunst, an gymnastischen Spielen und an der Schaubühne (IV, Prop. 45 Schol.). Der Geist einer solchen heiteren Beruhigung in dem göttlichen Allleben weht auch in Spinoza's System. Jene intellectuelle Liebe zu Gott, welche die Liebe Gottes zu sich selbst ist und welche aus dem höchsten Wissen, der intellectuellen Anschauung fließt (V, Prob. 33. 36), ist seine höchste Weihe und die Blüthe des Baumes der Erkenntniß, welchen Spinoza in seinem Werke gepflanzt hat. Hier stehen wir an dem erhabenen Ende, dem seine Philosophie als ihrem reinsten Elemente und Ziele Schritt für Schritt entgegengeht, sich selbst darum als eine ethische Weisheit bezeichnend. Hier sehen wir wieder jene mysteriöse Einheit des Glaubens und Wissens, in der alle Philosophirenden, alle ächte Priester des Universums und seines großen Geistes sich bewegen. Hier aber sehen wir auch, daß Spinoza, wie in jenem Punkte der Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen

d. h. am Anfange seiner Philosophie, so auch am Ende derselben zu einer Idee sich erhebt, die, klar erfaßt, im Grunde sein System durchbricht und deren Vorhandenseyn beweist, daß ein Tieferes sein Gemüth bewegt hat, als die Form seines Wissens reflectirt; denn von diesem aus kann von einer Liebe Gottes zu sich selbst in der geschaffenen, geistigen Monade nur in höchst uneigentlichem Sinne die Rede seyn, da auf das selbstlos Unendliche angewendet, jener Ausdruck völlig sinnlos ist (vrgl. V. Pr. 36).

Lehre des Leibnitz.

§. 103.

Hat Spinoza, um alles Bisherige zusammenzufassen, wohl die große Idee Gottes als der Identität von Denken und Seyn und eben damit als der immanenten Ursache aller Dinge aufgestellt, aber dieß so, daß ihm der Begriff der Subjectivität verschlossen blieb; so stellte der philosophische Geist im Leibnitzischen Systeme das wahre Complement dem Spinozischen zur Seite, indem jenes den Begriff der Individualität zu seinem Mittelpunkt erhob, ohne aber umgekehrt das immanente Seyn der endlichen Individuen im absoluten Wesen vollständig zum wissenschaftlichen Bewußtseyn zu erheben. Geht daher Spinoza von dem Begriff der absoluten Substanz aus, so ist der Grundbegriff Leibnitzens der der Monade (princ. philos. §. 1). Gelangen in der absoluten Substanz die endlichen Subjecte zu keiner Selbstbestimmung und Substanzialität, so geht Leibnitz sogleich (§. 2) zu den endlichen Monaden über, welche er als Substanzen und zwar als unsterbliche (§. 6) und unveränderliche (§. 7) und jede als sich selbst genügend, als Entelechien (§. 18) setzt, die in sich selbst eine gewisse Vollkommenheit und, unkörperlichen Automaten ähnlich, die Quelle ihrer inneren Handlungen haben. Spricht sich hierin schon aufs bestimmteste der Gegensatz Leibnitzens zu dem Systeme Spinoza's aus, so ist der weitere große Fortschritt, durch welchen der erstere seine lebendige Anschauung des Ganzen erst zu einer philosophischen erhoben hat, der, daß er, während Spinoza die Einheit in der Vielheit und ebendamit das Princip der Individualität nicht begriffen hat, jede Monade aufs bestimmteste als einfach (§. 1) und doch

als begabt mit verschiedenen Qualitäten, vermöge deren keine der anderen gleich ist (§. 8. 9) setzt, daß er also eine Vielheit in der Einheit oder im Einfachen (§. 13) annimmt. Die Monaden sind bei ihrer Einfachheit mannigfaltig bestimmt, ohne doch Theile zu haben (a. a. O.). Diese einfache Einheit in der Vielheit begreift er sehr tiefsinnig als das Ideale, Geistige in ihnen als Vorstellung welche er genau vom Bewußtseyn unterschieden wissen will (§. 14); denn — sagt er — wir erfahren selbst die Vielheit in der einfachen Substanz, wenn wir bemerken, daß der kleinste Gedanke, dessen wir uns bewußt sind, in seinem Objecte eine Mannigfaltigkeit enthalte (§. 16). Diese Einheit in der Vielheil, welche die Vorstellung ist, macht den Unterschied des Lebendigen von mechanischen Kunstwerken, die etwas blos Zusammengesetztes sind aus, und es kann daher sogar außer Vorstellungen und deren Veränderungen nichts in einer einfachen Substanz geben (§. 17). Es gibt daher nichts Todtes im Universum, außer der Erscheinung nach. Jeder Theil der Materie kann als ein, mit Pflanzen angefüllter Garten oder als ein fischreicher Teich gedacht werden; aber jeder Zweig einer Pflanze, jedes Glied eines Thiers, jeder Wassertropfen ist wieder ein solcher Garten oder Fischteich. Jeder lebendige Körper hat Eine herrschende Entelechie, welche die Seele im Thiere ist; aber die Glieder dieses lebendigen Körpers sind wieder voll von anderen lebendigen Wesen, Pflanzen, Thieren, deren jedes wieder seine Entelechie oder herrschende Seele hat (§. 70—73).

Wir stehen hier einen Augenblick still, um den Fortschritt bemerklich zu machen, welchen die Philosophie in Leibnitz über seinen Vorgänger hinaus gemacht hat. Solche, welche Leibnitzens Lehre nicht im mindesten verstehen, erblicken in ihm nur einen Popularphilosophen, in seiner Lehre nur einen Rückfall zur religiösen Vorstellung, dem man höchstens das Unverkennbare, welches nur der Blinde läugnen kann, zugesteht, daß seine Monadologie eine, aber höchst einseitige Integration zur Substanzialitätslehre bilde, die im Uebrigen als Grundanschauung beibehalten werden müsse. Aber Leibnitz war kein Popularphilosoph, im Gegentheil sein Princip ist abgezogener, als das Spinozische, ja es beruht auf einer reinen Analyse, und darum ist es an sich nicht blos Integration, sondern Auf-

hebung des Spinozischen Princips. Der Grundbegriff Spinoza's ist der des Seyns, aber zu diesem Grundbegriff gelangt die Vernunft nur bei einer unvollendeten, äußerlichen, centrifugalen Abstraction. Der Grundbegriff Leibnitzens ist die Einheit, und zu ihm vermag sich der Geist allein durch eine vollendete, innerliche, centripetale Analyse zu erheben, die auch noch über das Seyn, als das blos äußerlich Allgemeine hinaus und ins Innerste alles Seyns zurückgeht (vrgl. S. 39). Sowie, um irgend ein Beispiel, etwa den Begriff des Menschen, zu nehmen, die allerschlechteste Methode die wäre an das Aeußerliche und das in ihm Gemeinsame, etwa die Hand, sich zu halten und sie als Begriff zu setzen; so ist es eine höchst oberflächliche Methode, das Princip zu finden, wenn man das äußerlich Gemeinsame, das todte, platte Seyn als Grundbegriff setzt. Jeder Begriff muß auf das Innere der Dinge, nicht ihr bloßes Daseyn gehen, der Grundbegriff muß das Allerinnerste, absolut Wesenhafte, die schlechthin allem Mannigfaltigen zu Grunde liegende und sie lebendig bildende Idee ausdrücken. Diese kann nur die Einheit selbst seyn, die lebendig schaffende, sich selbst bestimmende Entelechie, ein Eins ist. Diesen Begriff hat Leibnitz unter allen deutschen Philosophen zuerst wieder mit Bestimmtheit ausgesprochen, und beides, die Einheit und das Eins, liegt unmittelbar in dem Begriffe der Monade. Die Monade ist etwas Bestimmtes, Selbstisches und zugleich das allen Mannigfaltigen zu Grunde liegende, die Einheit. Indem Leibnitz diesen Begriff an die Spitze seiner Philosophie stellt, spricht er nur aus, was allem und jedem gesunden und durch eine heillose Abstraction noch nicht verdorbenen Bewußtseyn bei Betrachtung des Alls sich unwillkührlich aufdringt, daß nämlich das Allerinnerste des seelenvollen Allorganismus eine in sich selbstische Einheit seyn müsse, welche die Entelechie der Welt ist und in jedem Mikroorganismus wieder als seelenvolles Atom sich reflectirt. Leibnitz hat durch die reinste Abstraction den Tod aller halben Abstraction vernichtet. Versucht es, frei von den Fesseln aller ursprünglich todten Philosophie, die überall nur mit dem Abgestorbenen, dem Residuum des Lebens, dem Seyn beginnt, auch nur das unbedeutendste Wesen zu begreifen, und Ihr gelanget zu einer rein intelligiblen, aber das Seyn

selbst bildenden Henade! Leibnitzens System enthält in dieser Beziehung und in den weiteren Punkten, die wir noch herausheben werden, die Elemente der wahren Philosophie. Lange verkannt, wird er wieder aufleben, und, wie geraume Zeit hindurch unsere Philosophie nichts war, als eine Reproduction des Spinozismus, so als Genius einer neuen Richtung der Speculation voranleuchten.

Leibnitzens Monade ist aber, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, nicht blos Einheit, sondern Einheit in der Vielheit, und diese Einheit in der Vielheit ist ihm das Ideale, die Perception. Alle Wesen sind daher vorstellende Monaden, und der Unterschied zwischen ihnen ist nur der zwischen schlafenden und wachen, bewußtlos und bewußt percipirenden Monaden, in jeder ist aber eine herrschende Monade, welche als die alles Mannigfaltige bestimmende und aus sich selbst thätig hervorbringende Einheit Entelechie ist. Wie kühn Leibnitz in diesen Ideen Spinoza überflügelt habe, bedarf kaum der Exposition. Man hat immer noch nicht den Grundirrthum des letzteren klar genug eingesehen. Es ist in Wahrheit kein anderer, als das Auseinanderfallen der Einheit und Vielheit in seinem ganzen Systeme. Daher, weil Spinoza den idealen Punkt ihrer Congruenz nie erfaßt hat, begreift es sich, daß sein unendlich Seyendes bald Alles, τὸ πᾶν, bald aber die einzige Substanz ist, die Alles in sich absorbirt. Daher weil diesem Manne das innerste Mysterium der Philosophie, die intelligible Identität der Einheit und Zweiheit, ein Geheimniß geblieben ist, sein seltsamer Begriff von Gott als der aus unendlichen Attributen bestehenden Substanz, die doch keine Verneinung in sich schließen soll, seine Vernichtung des Zweckbegriffs, der Widerspruch, in den er sich verwickelt hat, dem Geiste die Erkenntniß des Unendlichen zuzuschreiben und ihn doch nur als eine endliche Idee zu bestimmen. Ueberall muß die Synthese der höchsten Begriffe, des Universellen und Individuellen, des Positiven und Negativen und wie sie sonst heißen, da fehlen, wo jene allererste Synthese fehlt. Leibnitz, indem er durch eine ganz einfache Analyse auf jene allererste Synthese gelangt, rettet den Begriff der Individualität welche selbst ein ἓν-πολλὰ ist, in der Thätigkeit sich gleich bleibt und im Wechsel sich erhält, und erhebt den

durch ein schlechtes Raisonnement vernichteten Zweckbegriff in die Stelle, die ihm gebührt. Alle Monaden sind selbst Entelechien. Im Gehen aus sich heraus gehen sie nicht unter, sondern kommen sie nur zu sich und bilden jede ein eigenes individuelles, sich nur aus und zu sich selbst entwickelndes Universum.[1] Wir sehen die Sanction, welche hier die unverwüstlichen und allen Sophismen spottenden ethischen Begriffe erhalten, und den klaren Quell der individuellen Freiheit, welcher in einem solchen Wissen fließt. Es ist wahr, auch in der griechischen Philosophie begegnet uns jener Begriff des Eins-Vielen. Am intensivsten haben die Neuplatoniker sich bemüht, ihn zu gewinnen und aus dem reinen Eins das Viele abzuleiten. Die Erkenntniß aber, daß dieß Eins-Vieles das Ideale, daß es das geistige, intellectuelle Wesen der Monade sey, ist die philosophische Eroberung Leibnitzens, welche in ihrer ganzen Bestimmtheit nur dem Weltalter der germanischen Philosophie angehört und den Genius der letzteren charakteristisch bezeichnet. Wer aufmerksam dem Gange gefolgt ist, den durch Jahrtausende die Philosophie bis jetzt genommen, wird sich erinnern, wie das unwandelbare Eins und das wandelbare Viele Gegensätze waren, über welche selbst ein Plato und seine wahren Nachfolger auch bei dem höchsten Fluge ihres Genies sich zu erheben nimmer vermochten, und wie gerade hierin sich die Endlichkeit des hellenischen Idealismus und seines ganzen Weltalters, dessen reinste Blüthe er war, sich geoffenbart hat. Da tritt Leibnitz auf mit dem Grundthema seiner Lehre: Alles ist nur Vorstellung, jede einfache Substanz ist eine Seele, es existirt überall nichts, als die Perception in einer mehr oder weniger entwickelten Form, und diese Perception ist die in den verschiedenen Bestimmungen schlechthin untheilbare Einheit, oder auch, die Monaden sind die einzigen wahren Substanzen, und die materiellen Dinge nur Phänomene (Opp. omn. V, 9). Mit diesem kühnen Satze hat er das Reich des modernen Idealismus eröffnet, und damit in philosophischer Form das Princip der neuen Welt ausgesprochen, das in ahnungsvollem Ringen Böhme

[1] Dieß ist der Begriff der Entelechie, vrgl. princ. phil. §. 18, wo die Monaden Entelechien genannt werden, weil sie in sich eine gewisse sufficientia, αὐτάρκεια haben, vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes quasi automata incorporea (cfr. Opp. II, 1. p. 55).

als das Sichempfindlichwerden der Substanz im Widerstreite bezeichnet hat. Wir gehen weiter in der Darstellung der Leibnitzschen Lehre.

Daß Leibnitz Gott als Subjectivität begriffen habe, folgt schon aus dem Bisherigen. Ihm ist ja der abgezogenste Begriff keine todte Allgemeinheit, sondern ein Eins, nicht das Residuum des Lebens, das Seyn, sondern der Grund des Lebens, die innere, bildende, entelechische Einheit.[1] Gott ist die oberste uranfängliche, die ursprüngliche, thätige Einheit, deren Productionen alle geschaffene oder abgeleitete Monaden sind und, so zu sagen, durch beständige Fulgurationen der Gottheit entstehen. Es gibt in Gott eine Macht, welche die Quelle von Allem ist, sodann eine Kenntniß, welche das Schema der Ideen enthält, und endlich einen Willen, welcher schafft nach dem Princip des Besseren. Diesen entspricht in den erschaffenen Monaden das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, nur mit dem Unterschiede, daß diese Eigenschaften in Gott absolut unendlich und vollkommen, in den erschaffenen Monaden und Entelechien dagegen nur als Nachahmungen in dem Maaße der Vollkommenheit, dessen sie theilhaftig sind, gesetzt sind (Princ. §. 49. 56).

Hieraus erhellt schon, in wiefern die creatürlichen Monaden an dem Universellen participiren. Jede ist ein beständiger lebendiger Spiegel des Universums, und, wie eine und dieselbe Stadt von verschiedenen Orten aus angesehen anders erscheint und gleichsam optisch vervielfacht wird, so gibt es auch wegen der unendlichen Menge einfacher Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Weltganze, welche jedoch nur verschiedene scenographische Vorstellungen des Einen Weltganzen je nach den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind. Nur sind diese Vorstellungen theilweise verworren und nur einem kleinen Theile der Dinge nach deutlich, indem sonst jede Monade eine Gottheit wäre. Die Geister aber sind außerdem Bilder der Gottheit selbst oder des Schöpfers der Natur, welche das

[1] Hierin liegt seine Hauptdifferenz von Spinoza, der sagt: rem solam respectu existentiae, non vero essentiae unam vel unicam dici eumque, qui Deum unum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam (Opp. posth. p. 557). Die Einheit ist ihm nur ein numerischer Begriff, nicht das Wesen der Dinge.

Weltsystem erkennen und etwas von demselben schöpferisch nachahmen können, indem jeder Geist eine kleine Gottheit in seiner Art ist (Princ. phil. §. 58—62. 86).

Hieraus fließt Leibnitzens Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt. Gott ist absolut unendlich, die creatürlichen Wesen sind relativ unendlich, und in dieser Relativität der Creaturen ist insbesondere das Böse begründet. Mit dem Verständniß des letzteren hat sich bekanntlich Leibnitz viel beschäftigt, wie denn diese Frage tief in jede Theologie eingreift. Seine Ideen sind im Wesentlichen folgende: Das Böse ist lediglich etwas Privatives, gegründet in der ursprünglichen Limitation der Geschöpfe (Opp. omn. I, p. 141). Der Wille strebt im Allgemeinen nach dem Guten, er soll zur Vollkommenheit gelangen und die höchste Vollkommenheit ist in Gott; alle Vergnügen bestehen in einem gewissen Gefühle von Vollkommenheit. Aber wenn wir nun den sinnlichen oder anderen Vergnügungen uns hingeben auf Kosten höherer Güter, der Gesundheit, Tugend und der Vereinigung mit Gott; so besteht in dieser Privation der Mangel einer höheren Richtung. Die Vollkommenheit im Allgemeinen ist positiv, ist eine absolute Realität; der Mangel aber ist privativ, entspringt aus Einschränkung und führt zu neuen Privationen (Ib. p. 144). Es gibt ein metaphysisches, physisches und moralisches Uebel. Das metaphysische besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das physische in einem Leiden, das moralische in der Sünde (Ib. p. 137). Wie sind sie entstanden? Gott konnte dem Menschen nicht alle Vollkommenheiten mittheilen, ohne ihn zu Gott zu machen; es mußten verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Dinge seyn und alle Arten von Einschränkung Statt finden (Ib. p. 143). Es gibt daher in der Creatur vor der Sünde eine gewisse ursprüngliche Unvollkommenheit, weil die Creatur wesentlich beschränkt ist; woraus folgt, daß sie nicht Alles wissen könne und irrthumsfähig sey. Plato sagt im Timäus, daß die Welt ihren Ursprung von der Vernunft und Nothwendigkeit habe. Andere haben Gott und die Natur als gemeinsame Quelle genannt. Diesen Aussprüchen kann man einen passenden Sinn unterlegen. Gott wird seyn die Vernunft, und die Nothwendigkeit d. h. die wesentliche Natur der Dinge wird seyn das Object der Vernunft, in so

weit dieses in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieses Object ist ein inneres und der göttlichen Vernunft immanent. Hier liegt nicht allein die ursprüngliche Form des Guten, sondern auch der Ursprung des Bösen selbst: dieser Ursprung ist die Region der ewigen Wahrheiten, welche an die Stelle der Materie zu setzen ist, wenn von dem Ursprunge der Dinge die Rede ist. Diese Region ist die ideale Ursache des Bösen, so zu sagen, ebenso, wie des Guten: wiewohl, eigentlich gesprochen, das Formale des Bösen selbst nicht die wirkende Ursache desselben enthält (Ib. p. 136). Es sind nämlich unendliche Welten möglich in den Ideen Gottes, aber nur Eine derselben konnte in die Existenz treten. Folglich muß es einen hinreichenden Grund für die göttliche Wahl geben, durch welchen Gott eher zu der Erschaffung der einen dieser Welten, als zu der einer andern sich bestimmen ließ. Dieser kann nur in den Graden der Vollkommenheit gefunden werden, welche diese Welten haben, da jedes Mögliche ein Recht zur Existenz, je nach dem Grade der Vollkommenheit hat, die es enthält (Princ. phil. §. 55. 56). Daher findet sich in der Welt obwohl von ihr der Begriff des Endlichen und damit der des Bösen unabtrennbar ist, die größte Vollkommenheit, die möglich ist; das Böse ist in ihr nur begleitungsweise gleichsam eingehüllt in die möglichst vollkommene Idee (Opp. omn. I. p. 281). In der Welt, die Gott geschaffen hat, ist dadurch, daß jedes Individuum das Weltall, nur von einem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, darstellt, so viel Mannigfaltigkeit als möglich ist, vereinigt mit der größten Ordnung (Princ. phil. §. 60); in ihr sehen wir die Harmonie der Seele mit dem Leibe, der verschiedenen Monaden unter einander, des Reiches der Natur mit dem Reiche der Gnade, und wenn wir die Ordnung des Ganzen hinlänglich durchschauen könnten, so würden wir finden, daß sie auch die Wünsche des Weisesten übertreffe, und daß unmöglich etwas Besseres hätte geschaffen werden können, sowohl in Rücksicht auf das ganze Universum im Allgemeinen, als auf uns insbesondere (Ib. §. 93).

Blicken wir auf das Entwickelte zurück, so müssen wir einmal den reichen Blick bewundern, welchen Leibnitz in das Wesen der Persönlichkeit gethan hat. Sie ist ihm ein relativ Unendliches mit dem Bewußtseyn der absoluten Ein-

heit Gottes. Spinoza sagt ausdrücklich, daß dem Geiste nur eine endliche Idee zu Grunde liege. Daher sein mechanischer Determinismus; daher der Nihilismus, in welchen sein System endigt, daher der schneidende Widerspruch, in welchen die besseren Lichtblicke desselben mit den Vordersätzen seiner trockenen Abstraction sich verwickeln. Das Leibnitzsche System ist gleichfalls deterministisch, aber, weil die Individualität ihm ein relativ Unendliches ist, so ist sein Determinismus ein ganz innerlicher, idealer, und das Leben jedes Einzelnen nach ihm die Entfaltung seiner inneren Welt. Allein nicht nur einen Gegensatz zum Spinozismus bildet in dieser Hinsicht Leibnitzens Lehre; ihre Idee von der Persönlichkeit ist nicht extremer Art, sie ist eine naive, geniale Anschauung der vollen Wahrheit. Es ist neuerdings auf theologischem Gebiete die Untersuchung angeregt werden und noch keineswegs geschlossen, ob und inwiefern der Einzelne an dem Allgemeinen, Unendlichen oder, wie man dieß sonst nennen will, participire, ob er nur ein Exemplar der Gattung d. h. ein besonderes Wesen oder das Unendliche und Allgemeine sey? Dieses Problem reicht weit in die ganze Philosophie, in die Religionsphilosophie und Ethik hinein und greift sogar zurück in das Gebiet der Metaphysik, ja die verschiedenen Systeme ließen sich von jenem Gesichtspunkte aus in entgegengesetzte Gruppen theilen, so daß ihr ganzer Charakter von der Stellung abhängt, welche sie sich zu jener Frage geben. Man denke in der antiken Welt an den Gegensatz des Stoicismus und Epikureismus, von welchen jener die Individualität dem allgemeinen Ich in uns, dieser umgekehrt dem Individuellen das allgemeine Wollen zum Opfer brachte, und an den verwandten Contrast der Fichteschen und Hegelschen Philosophie in unserer Zeit, von welchen jene das unendliche, allgemeine Ich und seine Selbständigkeit mit Vernichtung des Eigenthümlichen geltend macht, diese das Allgemeine als eine objective Substanz faßt, in deren Organismus der Einzelne nur als das Accidenz einer besonderen Sphäre gilt, so daß sie keinen Kreis ethischer, über den Staat hinausgehender, freier Humanität kennt und dieser ein Staat der Bevormundung in den wesentlichsten Rechten bleibt, auf die überall, wo der Einzelne eine allgemeine Bedeutung, einen Willen nicht blos im Ganzen, sondern vom Ganzen hat,

hämisch geschmählt wird. Ja die ganze Geschichte, besonders die der Religionen dreht sich um diese Antithese des Relativen und Unendlichen, Individuellen und Allgemeinen in der Persönlichkeit; denn je nachdem diese Elemente erkannt werden, verändert sich das religiöse Grundverhältniß, das zu Gott, und damit die ganze Welt des Menschen (vrgl. §. 63 u. 65). Was sollen wir nun aber zu jenen Gegensätzen vom Standpunkte Leibnitzens aus sagen? Sey, fühle dich und handle als selbstbewußtes Organ des sittlichen Ganzen, nicht auf eine endliche Sphäre bist du beschränkt, das ethische, ja überhaupt das ganze Universum soll sich in dir beschauen, aber das Universum sollst du immer in der Eigenheit deiner Natur reflectiren; ein eigenes Selbst, ein individueller Träger des Unendlichen, durchaus nur Du sollst Du werden und doch die allgemeine Humanität darstellen, d. h. alle Elemente des Sittlichen, aber sie in einer besonderen Conjunction sollst du dir aneignen![1] So müssen wir sprechen im Geiste eines Systems, welchem jedes Individuum ein von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtetes Universum ist, und wir sehen, welche divinatorische Kraft für eine wahre Ethik, ja für die Lösung der wichtigsten Probleme, die uns quälen, dem Leibnitzischen Systeme auch von dieser Seite einwohnt. Sagt man, daß der Einzelne das Allgemeine selbst, schlechthin eins mit ihm und darum Gott sey oder aber, der Einzelne sey nur ein Exemplar der Gattung, so sind diese Antithesen bei allem Gegensatze doch eins in demselben, dem Leben entfremdeten Resultate. Der Tod ist dort das höchste religiöse Symbol, hier das Ende des Wissens. Denn das Allgemeine muß sich als Verneinung des Individuellen gleich sehr da beweisen, wo dieses jenes selbst seyn will und wo es von Grund aus nur als Modus desselben bestimmt ist. Nichts desto weniger ist die lebendige, wahre Idee schon einmal die Seele der Religion gewesen, in der persischen als reiner Feruer, in der griechischen als Heros. Sie als Verschmelzung des Charakteristischen mit

[1] Es ist schwer, in Einen Satz die Fülle der Anschauung, welche die Idee der Persönlichkeit enthält, zu drängen, und ich verweise darum auch hier auf mein System der speculativen Ethik, welches nichts anderes ist und seyn will, als eine Durchführung jener Idee durch alle Partien des Ethischen.

dem Ideal ist das Problem, an welchem in unseren Tagen die Kunst wieder arbeitet. Sollte sie, welche also die Phantasie beseelt, nicht auch wieder in das religiöse Gefühl, dessen ursprüngliches Mysterium sie ist (vrgl. die Einleitung zu unserem Werke), emporgehoben werden, um unserem absterbenden Weltalter einen neuen Lebensathem einzuhauchen? Wir erkennen von hier aus die schöpferische Bedeutung der noch ganz naiven, aber genialen Anschauung Leibnitzens. Monade! — ich komme auf dieses Wort zurück, denn ihm wohnt eine zauberische Macht ein! Sie ist das Unendliche und doch eigene, webende Wesen. Sie ist ganz nur Entwicklung ihrer selbst aus sich, in sich, zu sich, und doch Entwicklung des Universums nach einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet. Sie geht darum nie unter. Denn schaffend das Universale, kommt sie nur — zu sich selbst.[1]

Interessant ist endlich die Art und Weise, wie Leibnitz die Welt des Endlichen und Unvollkommenen aus der absoluten Monade begreift. Wir haben gesehen, daß ihm die Schöpfung ein Act der göttlichen Intelligenz sey, daß aber die absolute Vollkommenheit nur in einer Reihe für sich beschränkter, aber wechselseitig zu einer vollkommenen Totalität sich ergänzender Wesen sich projiciren könne, welche eben deßwegen alle möglichen Grade der Vollkommenheit und in der höchsten Mannigfaltigkeit die größte Einheit enthält und darstellt. Diese Lehre ist eine ächt moderne. Die Neuplatoniker wußten das Endliche nur aus einem Nachlaß der schöpferischen Causalität oder aus einem Abfall des Endlichen abzuleiten. Die moderne Weltweisheit, wieder dem Diesseits sich zuwendend, kann in der Welt der Endlichkeit nur ein Abbild des Vollkommenen, eine Entfaltung der Ideen finden, die in dem intellectus archetypus begriffen sind. Sie strebt dahin, den Geist mit der Wirklichkeit zu befreunden, und aus dieser Tendenz ist die phantasievolle Anschauung des Leibnitz entsprungen, welcher in der Welt die unendlich vielen für sich beschränkten, aber in ihrer Totalität vollkommenen

[1] Vrgl. Opp. omn. II, 1. p. 55. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de nôtre ame. — Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures.

Reflexe oder Fulgurationen der Gottheit sieht. Auch Spinoza hat dieselbe ausgesprochen; sie war uns einer seiner Lichtblicke, einer der wenigen verständlichen Gedanken, welche über die Weltschöpfung in seinem Systeme sich finden. Allein, was Spinoza nur gelegentlich äußert, war in der Lehre des Leibnitz ein Fundamentalsatz. Was jener nur in uneigentlichem Verstande sagen konnte, ohne im Stande zu seyn, es dem Systeme selbst einzuverleiben, ist ein folgerichtiger Ausfluß der letzteren und in ihr nach seinem vollen Sinne giltig. Was Spinoza kaum mehr, als andeutend äußert, indem er sich scheut, den Eingebungen der künstlerischen Phantasie weiter zu folgen und in ihr Gewand die Vernunft zu hüllen, das führt Leibnitz vollständig aus. In seiner Anschauung, in welcher, ähnlich jenem Urwissen, dem Pythagoras nahe stund, die Einbildungskraft und der Verstand sich noch gleichmäßig durchdringen, ist die Welt ein harmonisches Ganzes; in ewigem Einklange bewegen sich Seele und Leib, die einzelnen Monaden und das All, das Reich der Gnade und der Natur, die Gebiete der wirkenden und der zwecklichen Ursachen, und dieses lebendige, maaßvolle und schöne Ganze ist der Ausfluß der erhabensten Weisheit und Güte. Wäre diese Anschauung nichts, als eine schöne Täuschung, wäre es somit denkbar, daß der Verstand eines Philosophen erhabener zu denken vermöchte, als jener Verstand, aus dem das Weltall entsprungen und dessen Fulguration der Verstand der Creatur selbst ist; — auch diese schöne Täuschung verdiente unsere Bewunderung und Liebe.

Doch hier stehen wir an der Gränze des philosophischen Genies Leibnitzens. Seine Philosophie ist und bleibt bei allem Großen, das wir bisher herausgehoben haben, ein System des Realismus. Leibnitzens System ist idealistischer, als das spinozische, aber darum hat es den Realismus doch nicht über sich hinausgeführt; vielmehr ist auch sein Grundbegriff in die realistische Form gebannt. Gott, lehrt Leibnitz, ist schlechthin vollkommen, er schließt in sich alle mögliche Realität, aber so, daß alles Endliche aus seinem Begriffe zu verbannen ist, da Gott der Schranken nicht fähig ist (princ. §. 40). Dieß ist völlig das Princip der realistischen Philosophie; hierin stimmt Leibnitz ganz überein mit Spinoza, nur daß er, während der letztere aus

jenem Begriffe Gottes folgert, daß Verstand und Wille als endliche Vermögen Gott gar nicht beizulegen seyen, umgekehrt aus demselben Begriffe den Schluß zieht, jene Attribute, wie überhaupt alle Vollkommenheiten, kommen Gott in unendlicher Potenz zu (§. 50). Wir können allerdings die Verwerfung dieses Gottesbegriffs nicht in dem Sinne zu der unsrigen machen, wie dieß heut zu Tage üblich ist. Man wendet gegen ihn ein, daß, da keine Realität ohne die Negation der anderen Realitäten denkbar sey, Gott, wenn er der Inbegriff aller Realitäten wäre, vielmehr der Inbegriff aller Widersprüche seyn müßte. Dieser Einwand ist, nach seinen Consequenzen betrachtet, die Vernichtung alles Sittlichen. Da der Geist, je mehr sein sittliches Leben fortschreitet, desto mehr sittliche Realität sich zueignet, so müßte er, wenn die Realität nothwendig und an sich die Verneinung anderer Realitäten wäre, in demselben Grade, in welchem er sittlicher wird, ein sich selbst widersprechendes Wesen werden, und, um von dem inneren Widerspruche frei zu werden, dürfte man nicht, wie man bisher geglaubt hat, streben, dem ethischen Ideale sich zu nähern, sondern man müßte in der sittlichen Indifferenz beharren. Von dieser Seite also wird jener Begriff unangreifbar seyn. Liebe z. B. und Gerechtigkeit sind Formen des Sittlichen, welche sich wechselseitig nur in so lange ausschließen, als sie noch nicht vollendet sind; in ihrer reinsten Actualität gedacht, sind sie nur verschiedene Seiten eines und desselben sittlichen Lebens. Das Gleiche gilt von allen anderen geistigen Vollkommenheiten, und dieß ist es, was die leibnitzisch wolfische Schule meinte. Allein in zwei anderen Beziehungen ist jener Begriff allerdings Einwendungen ausgesetzt. Einmal ist jener Begriff selbst nicht consequent genug ausgebildet worden. Wenn alle Realitäten in Gott sind, so ist er nicht blos Geist, sondern auch, was Leibnitz läugnete,[1] Weltseele, Wesenheit und Leben. Wäre sodann Gott wahrhaft als diese Einheit der ewigen Substanzen gedacht worden, so hätte man nicht die abstracte Trennung zwischen dem Wesen und der Thätigkeit Gottes statuirt, welche man damals machte. Man hätte erkennen müssen, daß die Thätigkeit Gottes in der Schöpfung, die eben deßwegen eine

[1] Opp. I, p. 286.

ewige ist, Setzung und Actualisirung seines an und für sich seyenden Wesens sey. Man kann sich diese Consequenz verbergen, so lange man Gott als puren Geist sich denkt und dabei nicht einsieht, daß die Ideenwelt in Gott und sein Selbstbewußtseyn identisch seyen; aber nothwendig ergibt sich jene Consequenz, wenn in Gott auch die Wesenheit, das Leben und die Weltseele gedacht werden, da diese nur in den Formen ihrer Manifestation absolut vollkommen existiren. Leibnitz aber weist diese Consequenz entschieden zurück und die Weltschöpfung ist ihm darum nur ein Act der göttlichen Wahl, vermöge dessen Gott unter den möglichen Welten die beste gewählt und hervorgebracht hat (Opp. V. p. 127). Hiegegen bleibt aber immer die Einwendung zurück, auf welche wir sogleich näher zu sprechen kommen werden: wie konnte Gott, wenn die Weltschöpfung nur ein Act seiner Willkühr war, eine Welt der herbsten Gegensätze, eine Welt des Jammers und Uebels hervorbringen?

Allein eben diesen Gegensatz in der Welt läugnete Leibnitz, und hierin liegt ein weiterer Punkt, worin er mit Spinoza zusammenstimmt. Leibnitz hatte sich über Spinoza erhoben durch den Begriff der Einheit in der Vielheit, welchen er aufstellte; dieser Begriff ist das idealistische Element seiner Philosophie. Allein diese Einheit hatte er nicht als Einheit in dem Gegensatze, dem bestimmten Unterschiede begriffen.

Ein Widerspruch kann und darf in der Einheit nimmer seyn. Von den beiden großen Principien, auf welche unser Wissen sich stützt, ist das eine das Gesetz des Widerspruchs, vermöge dessen wir das für falsch halten, was einen Widerspruch in sich schließt (Princ. phil. §. 31). Es kann also kein Widerspruch seyn. Es darf aber auch keinen geben. Wie läßt sich dieß mit der Vollkommenheit Gottes reimen? Gott, der absolut Vollkommene, konnte keine Welt der Dissonanzen, sondern nur ein in sich selbst harmonisches System hervorbringen.[1] Nahe daran also, den Realismus zu durchbrechen, sehen wir Leibnitz wieder umkehren von der Bahn, die er eingeschlagen, und der letzte Grund hievon ist sein Gottesbegriff, die Idee von Gott als rein positiven Geiste, als ens realissimum atque mere actuale. So

[1] Nobis hic sufficit, considerare, non posse Deum systema male compactum et dissonantiis plenum constituere (Opp. I, p. 225).

lange man über diesen rein positiven Begriff Gottes sich nicht erhebt und Gott blos als reinen Act, als lauteren, absolut existirenden Geist denkt, wird es nimmermehr möglich seyn, das volle Daseyn zu begreifen. Nur wenn in Gott nicht blos der Geist, sondern auch die Wesenheit und die Weltseele[1] gedacht werden, begreift sich theils der Kampf des kosmogonischen Substanzen im Großen, theils die Schärfe der Entzweiung, in welche die Ideen des Geistes dadurch eingeboren werden, daß sie, verbunden mit den gebärenden Natursubstanzen, zu individuellen, beseelten Henaden werden.

Daß Leibnitz vermöge seines realistischen Gesichtspunktes das Böse so wenig begreifen konnte, als Spinoza, erhellt aus dem Gesagten. Das Böse ist nichts blos Privatives, sondern Opposition

[1] Es ist übrigens interessant, zu sehen, wie auch Leibnitz in der geistreichsten Stelle über das Werden des Bösen, die sich wohl in seinen Schriften findet und die wir oben ausgezogen haben, auf eine Dualität der Substanzen in Gott, den νοῦς und die ἀνάγκη des Plato, oder Gott und die Natur, wie Andere die beiden Principien genannt haben, (alii Deum et naturam copularunt) zu sprechen kommt, und sich genöthigt sieht, eine solche Dualität, so weit er dieß nur irgend von seinem Begriffe von Gott als schlechthinigem Act aus ohne Inconsequenz vermag, zu statuiren. Leibnitzens Blick reichte weiter, als der kurzsichtige Verstand derer, welche eine naive Nichtkenntniß auch nur der Schwierigkeit des Problems, ein allgemeines, nicht blos in der Geschichte, sondern schon im Reiche der Natur wirkendes Böses zu begreifen, verrathen, indem sie immer noch Gott als actus purus sich vorstellen und diese magere Vorstellung an die Stelle der absoluten Idee, dieser henadischen Fülle der göttlichen Substanzen setzen. Indeß hinreichend ist auch die Unterscheidung Leibnitzens nicht. Ist die Region der ewigen Wahrheit die formale Quelle sowohl des Bösen, als des Guten und ist die Natur bloßes Object der göttlichen Intelligenz; so fragt es sich: woher kommt jene Eigenheit, mit welcher die Natur dem Idealen widerstrebt und welche, indem sie auch in den Geist hereinwirkt, der Grund ist, warum das Ideale sowohl in der zweiten, als in der ersten Schöpfung, sowohl in der Wiedergeburt des Universums durch den Geist, als in der ursprünglichen Entstehung aller Dinge erst nach langem Kampfe zur Existenz zu gelangen vermag? Ich bitte hierüber unsere ganze Darstellung zu vergleichen, welche — freilich nur andeutend, wie es hier uns vergönnt war — nachweist, wie die ganze Weltgeschichte nur daraus begreiflich ist, daß eine der seyenden Substanzen um die andere determinirend auch im Geiste noch fortgewirkt hat, bis endlich der reine Geist als solcher sein Reich eröffnen konnte.

eines selbstischen Willens gegen die universelle Einheit, und überall geht die Harmonie nur aus dem Streite, die Uebereinstimmung aus dem Kampfe entzündeter Kräfte hervor. Leibnitzens schönes Gemüth hält an der Harmonie als dem Wahren fest, er hat darin Recht, daß nur sie die volle Lebensentfaltung sey, daß in ihr nicht etwa nur Stillstand und Tod uns begegne, noch der Proceß endlicher und in der wechselseitigen Selbstentzündung sich aufzehrender Kräfte das ganze Leben der Welt bilde und das wesenlose Drama, das Schattenspiel der Geschichte ausmache. Er ahnete, daß alle Saiten des Gemüths erst da anklingen, alles Bilden ein wahres, *organisirendes* nur da werde, wo die ewige Idee des individuellen Ich, wie sie von Gott in ihrer Einheit mit den Ideen aller übrigen Henaden gedacht ist, in das Selbstbewußtseyn und in den Willen der begeisteten Entelechien sich erhoben hat. Dieß müssen wir als das ewig Wahre an der Lehre des Leibnitz einer schon früher dagewesenen (§. 91, 2) und später uns wieder begegnenden Anschauung gegenüber behaupten, ja sogar, wie dieß schon im Bisherigen liegt, das ihr zugestehen, daß jene Harmonie das wahre *Ansich* der Entzweiung und die in ihr sich *behauptende* göttliche Wesenheit sey. Allein Leibnitz hat verkannt, daß das Ansich darum nicht sofort der Act, die Wesenheit noch nicht selbstbewußtes Wollen, dieses vielmehr erst Resultat des antithetischen Vorgangs sey, ja daß selbst dieses Resultat nicht als reine Harmonie, sondern ewig nur als die umschließende und darum mildernde Potenz der nunmehr subjicirten Reagentien sich bethätigen könne. Es ist daher auch die Leibnitzische Lehre in dieser Hinsicht nur ein einseitiger Gesichtspunkt und relativer Reflex jener vollen Wahrheit, wie sie in der Uranschauung Böhme's ahnungsvoll uns begegnet ist, nur die positive oder, wie wir uns ausdrücken, dogmatische Seite an ihr, während die wahre Philosophie beides festhalten muß und nur in den negativen Mächten die bejahende, harmonisirende Idee als ihr Ansich, als ihr Wesen und Ziel zu begreifen vermag.

Haben wir im Bisherigen gezeigt, daß die Lehre des Leibnitz einer Seits über die des Spinoza sich *erhoben*, anderer Seits mit ihr die dogmatische Form *gemeinsam* habe, so müssen wir zur vollständigen Würdigung derselben noch beifügen, daß

sie in letzter Beziehung zu der Spinoza's ein für sich ebenso einseitiges Complement als diese selbst ist, bilde. Bei einer oberflächlichen Betrachtung könnte dieß als ein Widerspruch mit unserer früheren Darstellung erscheinen. Allein wir behaupten immer noch, daß Leibnitzens Philosophie die wesentlichen Grundelemente aller wahren Speculation enthalte, daß aber Leibnitz sie nicht wahrhaft allseitig, ja in gewisser Beziehung nicht einmal consequent und immanent ausgebildet habe, sondern in ihrer Darstellung durch die fremdartige Rücksicht auf Spinoza sich habe leiten lassen und so in eine einseitige Opposition gegen ihn gerathen sey, in deren Folge seine universelle Idee in eine schiefe Form sich kleidete und in ein nur halb wahres Licht sich stellte. Ich will nicht sagen, daß dieß immer auf bewußte Weise geschehen sey. Wann wird man endlich einmal einsehen, daß es eine innere bewußtlose Anschauung gebe, von der die Philosophie ausgeht und die nichts ist, als das Werk eines höheren Geistes, welcher die Geschichte dichtet und in dessen Dienste auch die Wissenden stehen. So haben wir bereits bemerkt, daß, während Spinoza mit dem Begriffe des unendlich Seyenden beginne, Leibnitz mit dem der Monade anfange und von diesem allgemeinen Begriffe aus erst auf den Gottes übergehe. Hiedurch erhält der letztere Begriff die schiefe Stellung eines Abgeleiteten, und das ganze System des Leibnitz von vornherein die Form eines einseitigen Gegensatzes. Während für Spinoza das Princip das Allgemeine und unendlich Eine ist, ist wenigstens formell das des Leibnitz das Einzelne und Viele. Während Spinoza deducirend fortschreitet und von der Idee Gottes übergeht zum Einzelnen und Realen, ist die Methode Leibnitzens analytisch und geht er überall vom Thatsächlichen zurück auf den letzten Grund. Wir sehen schon hier, daß beide in der Geschichte der moderneren Philosophie eine ähnliche Antithese bilden, wie in der der alten die Eleaten und Atomistiker, nur mit dem Unterschiede, welcher in dem ursprünglichen größeren Reichthum des germanischen Bewußtseyns liegt, daß der moderne Atomismus nicht eine materialistische, sondern eine intelligible Form hat. Durch die Monaden, sagt Leibnitz (Opp. II, 1, p. 327), wird der Spinozismus umgestoßen. Denn so viele Monaden, so viele wirkliche Substanzen oder unzerstörbare, lebendige Spiegel des Alls sind

vorhanden, während es nach Spinoza nur eine einzige Substanz gibt. Daher nennt er selbst die Monaden die Atome und Elemente der Dinge (princ. §. 3).

Leibnitz hatte die Idee der Identität des universellen und particulären Factors und in ihr begriff er ganz richtig das Wesen der Individualität oder der Monade. Eine rein immanente Folgerung aus diesem Begriffe wäre gewesen, daß das Leben der einzelnen Monaden nur eine reelle Wechselwirkung seyn könne, in welcher jede im Mitseyn mit allen anderen ihr Fürsichseyn habe. Wäre jede nur particulär, dann könnte jede ihr Leben nur aus sich selbst abspinnen. Da aber jede ein lebendiger Spiegel des Universums ist, so ist jede vermöge ihres Wesens zur reellen Einigung mit allen anderen determinirt. Hat auch die Monade das Universale in sich, so hat sie es doch nur als Vermögen, also idealiter, die Realisirung dieses Vermögens aber ist nur Folge eines wirklichen Verkehrs mit der Welt. Allein diese einfache Consequenz seines Princips hat Leibnitz nicht gezogen, vielmehr schließt er, Vermögen und Wirklichkeit verwechselnd, umgekehrt, daß, da jede Monade das Ganze in sich schließe, eine Wechselwirkung derselben überflüssig sey (Opp. II, 1, p. 311). Es kann, sagt er, nicht erklärt werden, wie eine Monade durch eine andere, endliche verändert werde. Die Monaden haben keine Fenster, wodurch etwas eingehen oder ausgehen könnte. Wir sagen daher, daß ein Geschöpf außer sich wirkt, sofern es Vollkommenheit besitzt, und daß es von einem anderen leidet, sofern es unvollkommen ist; und so schreiben wir einer Monade Wirksamkeit zu, sofern sie deutliche Vorstellungen, Leiden aber, sofern sie verworrene Vorstellungen hat. Ein Geschöpf ist dadurch vollkommener, als ein anderes, daß wir in ihm Wesentliches finden, was dazu dient, den Grund anzugeben von demjenigen, was in dem andern vor sich geht, und deßhalb sagen wir, daß es auf das andere wirke. Dieß ist aber keine physische Einwirkung, sondern der Einfluß einer einfachen Monade auf eine andere ist nur ideal, und kann keinen Erfolg gewinnen, wenn nicht Gott dazwischen kommt, insofern in den Ideen Gottes eine jede Monade mit Recht fordert, daß Gott, der die übrigen anordnet, im Anfang der Dinge auf sie Rücksicht nimmt. Gott, indem er zwei einfache Substanzen unter sich vergleicht, findet in

in einer jeden Gründe, wodurch er bestimmt wird, eine der anderen anzupassen. So lebt jede Monade für sich, entwickelt sich aus sich selbst, sogar in jeder einzelnen Monade folgt die Seele ihren eigenen Gesetzen und der Leib nur den seinigen, aber sie stimmen alle zusammen vermöge der Harmonie, die zwischen allen Substanzen vorherbestimmt ist, weil sie alle Vorstellungen desselben Weltalls sind. (Princ. phil. §. 51 sqq.) Wir haben schon früher bemerkt, daß Leibnitz durch die Idee der prästabilirten Harmonie den äußerlichen, mechanischen Determinatismus Spinoza's in einen innerlichen dynamischen verwandelt habe. Nicht mehr ist das einzelne Wesen ein Ding, welches durch ein anderes Ding bestimmt ist, und dieses wieder durch ein anderes und sofort ins Unendliche, sondern jede Monade bestimmt sich schlechthin und allein aus sich selbst. Allein gerade diese unbedingte Antithese, welche auch hier Leibnitz zu Spinoza bildet, ist selbst nur Eine, obwohl die schönere Seite der Wahrheit, deren andere Seite der spinozische Determinismus ist. Die volle Wahrheit ist die Selbstbestimmung des Einzelnen in seinem Bestimmtseyn durch andere; Autonomie und Abhängigkeit bilden die ewigen Elemente des individuellen Seyns, und streben wir gleich jenem idealen Zustande zu, in welchem wir in allem unserem Thun und Seyn *nur wir selbst* sind, so geht doch diesem Culminationspunkte des ethischen Lebens ein Stadium voran, in welchem beide Factoren gleichmäßig in der begeisteten Monade wirken. Leibnitz vertritt daher zwar die idealistische Lebensform, ohne aber das ganze Verhältniß auszusprechen. Sein Fehler ist, den *Culminationspunkt* zu präsumiren und im kühnen Schwunge seines Geistes den nothwendigen *Durchgangspunkt* zu übersehen, den die Geister nehmen müssen, um frei in sich selbst das Ganze darzustellen und ein in sich beschlossenes Universum zu seyn.

Es ist endlich hiebei nicht zu verkennen, daß auch die Idee Gottes in dem Systeme Leibnitzens leidet, indem Gott in ein einseitig *transcendentes* Verhältniß zur Welt gesetzt wird und auch in dieser Beziehung Leibnitzens System einen schroffen Gegensatz zu der Immanenzlehre Spinoza's bildet. Zwar liegen auch in Rücksicht auf diesen Punkt in Leibnitzens Lehre Elemente einer höheren Anschauung, als man auf den ersten Anblick vermuthen möchte. Ist Gott die ursprüngliche und

herrschende Monade aller anderen Monaden [1] in dem Sinne, in welchem untergeordnete Monaden die herrschenden Entelechien anderer Monaden sind; so würde hieraus folgen, daß die Welt der Organismus der absoluten Centralmonade ebenso ist, wie die dienenden Monaden die Leiblichkeit ihrer herrschenden Entelechie constituiren. Allein diese nahe liegende Folgerung, welche auf die wahre Idee des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt geführt hätte und erhaben ist über den gewöhnlichen Gegensatz von Immanenz und Transcendenz, — diese Folgerung trat bei Leibnitz in den Hintergrund seines Bewußtseyns, weil er auch in dieser Beziehung von der Tendenz sich leiten ließ, von Spinoza sich so weit als möglich zu entfernen. Darum lehrt er: Gott ist weder die einzige Substanz noch die Seele der Welt, sondern eine Intelligentia extramundana vel potius supramundana; [2] er ist kein Fatum, sondern ein freies und intelligentes Wesen, welches die Welt hervorgebracht hat, indem es unter den möglichen Welten die beste wählte; [3] nicht um sich selbst zu genießen, hat Gott das All geschaffen, sondern aus Liebe, um Anderen wohl zu thun, [4] und nicht ein Theil, sondern ein Bild Gottes ist der menschliche Geist. [5] Wenn nun Gott hiemit ausdrücklich in ein transcendentes Verhältniß zur Welt gestellt wird, so kann er nicht das ewig schöpferische Princip derselben seyn. An die Stelle des lebendigen Gottes tritt daher bei Leibnitz in Wirklichkeit das Abstractum, die prästabilirte Harmonie. Mit ihrer Hervorbringung ist im Grunde die Thätigkeit Gottes geschlossen. Durch die Ordnung der ersten Schöpfung, lehrt er, [6] ist die vollkommene Harmonie gegründet worden, in welcher die Vereinigung der Seele mit dem Leibe und die Wirkung einer Substanz auf die andere besteht, und später [7] stellt er dem Systeme der Influenz und dem der gelegentlichen Ursachen das der prästabilirten Harmonie entgegen, nach welchem Gott alle Substanzen so vollkommen und genau

[1] Opp. omn. V, p. 375. Princ. phil. §. 48.
[2] Opp. omn. I, p. 286.
[3] Opp. II, 1. p. 170.
[4] Opp. omn. I, p. 290. 286.
[5] II, p. 225.
[6] Opp. II, 1. p. 47.
[7] p. 73.

eingerichtet habe, daß jede nur ihren eigenen Gesetzen gemäß, die sie mit ihrem Daseyn empfangen hat, sich entwickelt und doch mit allen anderen übereinstimmt.

Wir müssen daher unterscheiden zwischen dem Geiste des Leibnitzischen Systems und der zeitlichen Form, welche es in unverkennbarer antithetischer Beziehung zu den gleichzeitigen oder vorangegangenen Systemen, namentlich dem spinozischen angenommen hat. Leibnitz hat sich überall bestrebt, dem Spinozismus entgegenzutreten. In Folge dieser schiefen Antithese hat er die Ideen einer universellen Philosophie, die in seinem Systeme verborgen liegen, sich verleiten lassen, einseitig auszubilden. Nichts desto weniger hatte er ein Bewußtseyn von der universellen Bedeutung seines Systems. Wie sein Leben eine großartige Vielseitigkeit des Strebens bekundete, so war er auch bemüht, überall in allen noch so heterogenen Systemen die Eine Wahrheit herauszufinden und anzuerkennen. Sein Gedanke war die Eine Philosophie in allen Systemen. Je tiefer man, sagt er,[1] in den Grund der Dinge eindringt, desto mehr Wahrheiten lassen sich in den Lehren der meisten philosophischen Secten entdecken. Der Mangel an substanzieller Wirklichkeit in den sinnlichen Gegenständen nach der Behauptung der Skeptiker, die Harmonien oder Zahlen, Urbilder und Begriffe, worauf die Pythagoreer und Platoniker Alles zurückführten, das Eins und Alles des Parmenides und Plotin's ohne Spinozismus, die Verknüpfung der Dinge nach den Stoikern vereinbar mit der Spontaneität der anderen Schulen — alles dieses findet man in einem perspectivischen Mittelpunkte vereinigt, der in eben dem Gegenstande, welcher aus jedem anderen Gesichtspunkte verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung aller seiner Theile zeigt. Sectengeist ist der bisherige Fehler gewesen. Man weiß auch, mit welcher Selbstverläugnung Leibnitz bemüht gewesen ist, seine originellen Ideen in Systemen wieder zu finden, in denen sie kaum keimartig angedeutet sind. Würde man, sagt er, die Wahrheit auch da noch finden, wo sie oft nur geschminkt, verhüllt, zuweilen geschwächt sich zeigt, so würde man den Diamant aus der Grube hervorziehen und eine gewisse unvergängliche Philo-

[1] Opp. II, 1. p. 79.

sophie zu Stande bringen. So spricht er selbst, und was war ihm die unvergängliche Philosophie? Idealismus, die Alleinheitslehre ohne Spinozismus, Harmonie des Universums ohne Aufhebung der Spontaneität des Einzelnen, gewiß das Einzige und Höchste und ganz dasselbe, was auch wir als die tiefere Grundidee seines Systems gefunden haben, was aber in diesem Systeme bei dem realistischen Begriffe des Unendlichen und bei der einseitigen Opposition seines Urhebers gegen den Spinozismus nicht zur vollendeten Durchführung gekommen ist.

Negativer Uebergang in die folgende Periode.

§. 104.

Es war also eine phantasievolle, teleologische Weltanschauung, welche der Leibnitzischen Lehre zu Grunde lag, freilich aber das Negative in der Realität nicht vollkommen zu begreifen wußte. Diese Seite des Seyns wurde nun umgekehrt für sich herausgekehrt und eben damit erfolgte der Hohn und Spott gegen jene höhere Betrachtung der Welt und an die Stelle derselben trat ein System des plattesten, ideenlosesten Mechanismus und Materialismus. Damit verschwand die Idee Gottes vollständig aus dem Bewußtseyn und die Ausschweifungen der Revolution erfolgten als ein ewig denkwürdiges Zeichen, was ein Volk ohne eine Religion sey. Allein wir wollen nicht blos klagen, noch weniger staunen.

Der französische Materialismus und Atheismus, so zerstörend er auf alle Bande der Sittlichkeit wirkte, war nichts desto weniger ein nothwendiger, negativer Uebergang in die folgende Periode. Die Philosophie hat, wie wir schon früher bemerkt haben, die Mission, das positive, religiöse Bewußtseyn nicht blos zu modificiren, sondern principiell umzubilden. Diesen Beruf hat sie, weil jenes Bewußtseyn in sich durchaus antithetisch ist, während der Geist des neuen Weltalters nach absoluter Synthese in allen Formen seines Lebens strebt. Frankreich aber war gerade das Land, in welchem einer Seits jene Antithese der Elemente des religiösen Bewußtseyns noch in ihrer grassen mittelalterlichen Form als Hierarchie und Ascese herrschte und diese Hemmung der geistigen Freiheit im Bunde stund mit politischem Despotismus,

anderer Seits ein Volksstamm lebt, der ebenso beweglich und empfänglich für Neuerungen in den höheren Gebieten des Geistes als thatenlustig ist. Kein Wunder, daß hier der fundamentale Bruch mit den Principien des positiven Bewußtseyns, der den Geist unseres Zeitalters charakterisirt, auch äußerlich erfolgte!

Ein Volk der That ist aber nicht zugleich ein philosophisches Volk. Wenigstens die tiefere, in den innersten Grund des Selbstbewußtseyns zurückgehende Meditation wird sich nicht leicht bei ihm finden. Diese Meditation und damit ein philosophischer Idealismus, welcher dem Selbstbewußtseyn ein reiches inneres Leben in den Ideen eröffnet und hiedurch für das dahin schwindende positive Bewußtseyn einen höheren geistigen Ersatz, als der französische Materialismus war, darbietet, ist das Verdienst und Werk der Deutschen. Wie aus dem deutschen Gemüthe die Reformation entsprungen ist, der die Welt ein neues geistiges Leben, ein Leben der Freiheit verdankt, während dagegen die übrigen Völker Europas die äußeren Consequenzen der Reformation für Staat und Kirche in politischer und kirchenrechtlicher Emancipation rascher gezogen und ausgeführt haben, als wir; so ist und bleibt die allerinnerste Befreiung des Geistes, die zweite, rein intellectuelle Reformation, welche ohne Zweifel die erste zu ihrer Vollendung führt und die Anticipation einer neuen Zukunft der Welt ist, es ist, sage ich, die ächte Philosophie eine Hervorbringung des deutschen Genius. Uns haben die Engländer und Franzosen überflügelt in der Kunst, die Wirklichkeit frei umzugestalten; aber wir sind ihnen vorausgeeilt in der Kunst, die Welt des Geistes anzubauen. Sie haben uns die Gesetze kennen gelehrt, nach welchen ein Volk leben muß, um frei zu seyn; wir lehren sie die Gesetze kennen, nach welchen die Menschheit denken muß, um zur ewigen Wahrheit, zur Religion der Humanität zu gelangen. Welches von beiden aber ist das höhere Verdienst? Die geistige Freiheit haben die Engländer nur bis zur Hervorbringung eines schalen Deismus errungen und auch die frische Luft des letzteren hat bald wieder der schwülen Atmosphäre eines stagnirenden und katholisirenden Autoritätsprincips Platz gemacht. Die Franzosen, rücksichtsloser in ihren Consequenzen, haben allerdings die äußerste Spitze auch in der intellectuellen Verneinung erreicht. Aber waren sie damit im Stande,

ein neues Lebensprincip, in welchem ein Volk zu athmen, in welchem die Geister sich zu verjüngen, in welchem die sich lösenden Bande der Autorität eine höhere Weihe, die Weihe der Freiheit selbst zu empfangen vermögen, aus dem Schachte des geistigen Lebens in das Licht des Bewußtseyns zu erheben? Hier liegt die Krankheit der Zeit. Jene absolute Verneinung, so nothwendig sie ist, um ein positives, dahin schwindendes Lebenselement aus dem Organismus der Menschheit auszuscheiden, zeugt doch für sich nur eine Krankheit anderer Art, die vollendetste Hab- und Selbstsucht, die absolute Treulosigkeit, die sich überall entwickeln, wo der Materialismus die Ueberzeugung der Mehrheit geworden, und selbst der Eklekticismus, welcher sich neuerdings in Frankreich bildet, ist nur eine andere Art von Verzweiflung, den Stab zu finden, welcher dem Felsen sein ursprüngliches Wasser entlockte. Ich behaupte kühn, daß dieser Lebensquell in der deutschen Philosophie fließe. Sie ist nicht ein schaler Deismus, nicht ein roher Materialismus, sie ist reiner, speculativer Idealismus. Im Reiche der Intelligenz erschließt sie dem Geiste eine Gedankenwelt, welche im Stande ist, ihn für den Verlust der Gegenwart zu entschädigen und einen reinen Enthusiasmus für eine Gott erfüllte Welt zu erwecken. Aber auch sie hat ihre Stadien und nur am Ziele ihrer Entwicklung wird klar und jedem erkennbar die schöpferische ideale Lebenskraft hervortreten, die sie für eine unermeßliche Zukunft hat.

2. Systeme des Idealismus.

Nicht dadurch also vermochte die Philosophie weiter geführt zu werden, daß alle höhere Wahrheit, alles geistige Leben geläugnet und vernichtet und am Ende alles Seyn auf die Materie zurückgeführt wurde, sondern im Gegentheile dadurch, daß das in der früheren Philosophie wuchernde realistische Element in ein idealistisches erhoben wurde.

Der innerste Fehler der früheren Philosophie war der metaphysische Begriff des Seyns, des Unendlichen oder des Positiven. Alle diese Begriffe drücken nur Modificationen des Einen Begriffs, des der Gleichheit seiner selbst mit sich aus, und so lange dieser Begriff der Philosophie zu Grunde lag, mußte sie in den Fesseln

eines einseitigen Realismus befangen bleiben. Wir haben gesehen, daß die Philosophie auch in der früheren Epoche ein idealistisches Element in sich getragen habe. Allein der Begriff des Seyns und des Unendlichen war der Grund, warum jene Ideen nicht zu ihrer vollendeten Form zu gelangeu vermochten, und beide Systeme einseitig realistisch geblieben sind.

An die Stelle dieses Begriffs tritt daher nunmehr der entgegengesetzte. Die Grundidee der Philosophie unseres Jahrhunderts, welche jedoch auch in ihr nur allmählig zum Bewußtseyn sich erhoben hat, ist der Begriff eines Positiven, das Einheit seiner selbst und des Negativen ist, eines Seyns, das das Nichtseyn zu seiner nothwendigen Bestimmung hat, eines Unendlichen, welches selbst das Endliche in sich setzt und nur aus ihm sich in sich reflectirt.

Ein solches Positives, Seyn oder Unendliches ist das Ideale, ist Formthätigkeit, Seele, Geist, und erst mit seinem Begriffe ist der Idealismus zur bewußten Form der Philosophie erhoben. Wir sind auch diesem Begriffe schon früher in der Geschichte der Philosophie begegnet. Allein erst die neueste Philosophie hat ihn zu dem Einem und Alles des ganzen Wissens gestempelt, ihn selbst als das Absolute, als Princip ausgesprochen und durch alle Gebiete des Wissens hindurchgeführt. Hierin sehen wir das Charakteristische der modernen Speculation. Hatte die alte Philosophie wohl in sich das ideale Element, den Begriff des Eins — Vielen und Eins — Entgegengesetzten, aber so, daß dieses Ideale ihr unmittelbar ein Sinnliches ist, wie dem Heraklit und den Stoikern, oder so, daß dabei die Materie als gleich ewig mit ihm vorausgesetzt wird, wie in der Lehre des Aristoteles, oder endlich so, daß zwar eine Ableitung des Realen aus ihm versucht wird, dieses jedoch immer als ein Nichtseynsollendes erscheint, wie in der Lehre Platos und der Neuplatoniker; so ist umgekehrt nunmehr das ideale Princip Grund alles Realen, das Absolute erscheint als Einheit, welche in der Differenz sich gleich ist, sich in sie, somit in das reale Universum entzweit, um aus ihm in sich zu gehen, es erscheint als absolutes Ich, als Vernunft, welche Subject-Objectivität ist und dieß ihr Wesen im All von Stufe zu Stufe realisirt, oder als Denkproceß, der, an sich Geist, durch die Entzweiung hiedurch wirklicher Geist wird. Nur

aus dem gehaltvollen, germanischen Bewußtseyn, das von Grund aus im Geiste wurzelt, konnte ein solcher durchgeführter Idealismus fließen.

Wir sehen von hier aus, wie in der Periode des modernen Idealismus, den wir nunmehr betrachten, die beiden Ausgangspunkte der früheren Philosophie principiell eins seyn mußten. Diese Ausgangspunkte waren der formale, wie er in Baco und Cartesius begonnen, und der metaphysische, wie ihn Spinoza in seiner Ethik aufgestellt hat. In der früheren Philosophie fallen beide außer einander, in der neuesten coincidiren sie. Das reine Selbstbewußtseyn ist ihr Princip und hat die doppelte Bedeutung, reine Form und absoluter Inhalt der Philosophie zu seyn. Gott ist selbst das reine Wissen, die sich denkende Vernunft, deren Anschauung die Welt ist, das reine Ich als Subject-Objectivirung. Das Cartesische, formale Princip: cogito, ergo sum, und das Spinozische, metaphysische, die causa sui, deren Wesen die Existenz in sich schließt, fallen hier ganz zusammen in dem reinen Ich, welches ist, weil es ist, dessen Sichdenken zugleich sein Seyn ist, oder in dem reinen Denken, das in allem Seyn nur sich selbst findet.

Allein im Bisherigen liegt zugleich das halb Wahre und Einseitige des modernen Idealismus in der bezeichneten Form. Von dem realistischen Begriffe des Unendlichen aus wird es ewig vergeblich seyn, Gott auch nur denkbar zu machen. Der einzige Begriff, unter den er subsumirt werden kann, wird hier der des Seyns seyn; als Geist aber wird er von jenem Gesichtspunkte aus nie gedacht werden können, weil der Geist nicht ist ohne die Schranke. Der Idealismus, indem er an die Stelle jenes schiefen Begriffs des Unendlichen, welcher dem Realismus zu Grunde liegt, wieder den höheren setzte, den schon die Alten gekannt haben, hat dadurch ein Theologumen möglich gemacht, das sogar über seinen eigenen nächsten Gesichtskreis hinausliegt. Dürfen wir hiernach dem Idealismus eine divinatorische Bedeutung zuerkennen; so ist auch dasjenige, was wirklich der Idealismus selbst schon leistete, ein nothwendiges Element der Philosophie. Der Dogmatismus der Leibnitzisch Wolfischen Philosophie faßte Gott als das ursprünglich vollkommenste Wesen. Die Nothwendigkeit eines Fortgangs erhellt von hier aus nicht. Im Gegentheil ist ein solcher

schlechthin abgeschnitten, wenn schon am Anfange die absolute Vollkommenheit in jeder Hinsicht wirklich ist. Der Idealismus aber bestimmte das Absolute als Resultat. Sein Absolutes ist das Ich und zwar als absolute Synthesis des Subjectiven und Objectiven, wie es sich erst als practisches Ich verwirklichen soll, oder es ist der sich wissende Geist, welcher erst am Ende seiner Evolution in den reinen Aether seines Selbstbewußtseyns sich erhebt und hierin sich als das ewige Ansich der Natur erfaßt. Wer erkennt nicht sogleich die ewige Wahrheit dieser idealistischen Anschauung? Das Absolute kann nur mit sich selbst zusammengehen. Es ist Entelechie im vollen Sinne des Wortes. Es ist die absolute Vernunft des Alls, welche, an und für sich ewige Real-Idealität, zunächst in der Natur ihre Realität explicirt, um im Geiste ihre ebenso explicite Idealität zu gewinnen und darin sich wieder herzustellen (§. 78). Das ewige, göttliche Wesen des Geistes, das Absolute in seinem Selbstbewußtseyn, das Unendliche seiner Freiheit, die entelechische Natur der Gottheit und die Einheit des Universums — sind die großartigsten Gesichtspunkte, welche der Idealismus wieder zum Bewußtseyn gebracht hat und durch welche die besseren Geister zu ihm sich hingezogen und in seinen Umkreis sich gebannt fühlen.

Aber das Ich, der Geist, welche aus der Schöpfung resultiren, können nicht der Anfang dieser Schöpfung seyn. Jenes Wissen, welches nur eine Reconstruction des Universums ist, ist nicht die Kraft, welche es construirt hat. Es ist dem Wesen nach mit der letzteren eins, aber nicht mit ihr dieselbe Existenz. Es ist ihr also nur verwandt. Weil es nichts ist, als das unendlich punctuelle Zusichkommen der Allvernunft aus dem Seyn, so kann es nicht das Seyn — Setzende selbst seyn. Es setzt ein Seyn, aber nur das wiedergeborene Seyn, indem es nach Idealen die Natur umbildet und eine zweite Schöpfung beginnt. Aber die erste Schöpfung kann nur fließen aus einer Vernunft, die Geist und Wesenheit, Leben und Seele in Einem ist, da ihre Idealität nicht blos umbildender, sondern schöpferischer Art seyn muß.

Der Dogmatismus und Idealismus bilden also nur die beiden Pole des universellen Systems, jedes von ihnen aber ist für sich gleich halb wahr. Der eine hat die Einheit ohne die

Differenzirung, der andere die Differenzirung, ohne die primitive Einheit erkannt. Der Realismus vermochte nicht, von seinem Anfange aus fortzuschreiten und von seinem abgezogenen Begriffe des Unendlichen aus ein Werden begreiflich zu machen. Der Idealismus kennt dieses Werden; die starre geometrische Methode des Realismus verwandelt er in den Fluß der Dialektik; das Bild, unter welchem sich ihm das Universum reflectirt, ist der rastlose Proceß. Aber dieser Proceß ist ohne den absoluten Anfang und ohne das absolute Ende. Der Fichtesche Idealismus strebt nur nach der absoluten Synthesis, die nie zu Stande kommt, und der logische hat ein Princip, das wieder Prädicat eines Subjectbegriffs wird, der wieder Prädicat wird! Es genügt dem Unbefangenen an dieser anticipirenden Charakteristik, um sich davon zu überzeugen, daß der Idealismus unserer Zeit seinem innersten Wesen nach nur der Gegensatz zum Realismus, daß er darum, so wenig er dieß Wort haben will und so sehr er die absolute Identität des Realen und Idealen erstrebt, dennoch in Wirklichkeit ebenso einseitig, ebenso halbwahr ist, als sein Gegenpol. Beide verhalten sich, nach ihren letzten Principien betrachtet, wie der Eleatismus und Heraklitismus, und der letzte in der Reihe der idealistischen Philosophen, derjenige, welcher den Idealismus zu seiner vollendeten Ausbildung gebracht hat, — Hegel, ist ein wahrer Heraclitus redivivus, wie Spinoza der moderne Parmenides ist.[1] Daß der moderne Idealismus in diese schiefe Antithese zum Realismus sich stellte, dazu war zweifelsohne der geschichtliche Anlaß die einseitige Transcendentalität der ihm zunächst vorangehenden Form des Realismus, der leibnitzisch wolfischen Philosophie. Das Absolute war ihr das absolute Vollkommene am Anfang, ein Ideal, wie Kant es richtig bezeichnet hat, vor

[1] Ich weiß, was man gegen solche Analogien bemerken wird. Aber ich lasse mich hiedurch nicht schrecken, behaupte vielmehr, daß die folgende Periode immer nur eine Metempsychose einer verwandten, früheren ist. Man denke an die beiden §§. unserer Schrift, 5, 63 und 65. Was war z. B. die französische Revolution, als, versteht sich mutatis mutandis, dasselbe Drama in allen seinen Hauptphasen, wie die englische? Man unterlasse es daher, gegen solche Parallelen mit seichten Einwendungen zu Felde zu ziehen, und lerne den Einen und selbigen, ewigen Geist in den disparaten Formen erkennen!

aller Entwicklung! Kein Wunder, daß der Geist, welcher in der Form der Zeit das Wahre nur durch Integration darzustellen vermag, umgekehrt den Proceß selbst das absolute Leben erfaßte!

Ueber seine eigene Einseitigkeit strebte aber der Idealismus in seiner geschichtlichen Evolution selbst hinaus und zwar gerade dadurch, daß er seine Vollendung zu erreichen suchte, wie immer die Vollendung zugleich ein Hinausgehen über sich ist. Zunächst bildet er sich aus dem Dogmatismus selbst heraus im kritischen Idealismus. Indem in letzterem das reine Ich als die höchste Form des Selbstbewußtseyns sich erfaßt, ersteht der formale Idealismus. Allein dieser hat das Reale als ein Fremdes außer sich. Die Einheit beider erfaßt daher der substanzielle Idealismus. Indem aber der Idealismus zur Substanz zurückkehrt, ermangelt er der wahren Erkenntniß der Differenzirung der absoluten Identität. Erst mit dieser Erkenntniß gelangt das Denken zum Erfassen seiner selbst als des Absoluten. Es entsteht der logische Idealismus, welcher die Vollendung des einseitigen Idealismus in der Idee des absoluten Geistes ist, mit ihr aber jenen Idealismus über sich selbst hinausführt.

Kritischer Idealismus.

§. 105.

Kant ist der philosophische Reformator unseres Zeitalters. In seiner Philosophie wurzeln alle Systeme der Gegenwart. Wie er hinsichtlich der Methode des Wissens die Totalität der Form geahnt hat, indem er die Idee eines analytischen, eines anschauenden und eines constitutiven Wissens, also die Triplicität der philosophischen Erkenntniß aussprach;[1] so ist auch seine Philosophie die Mutter der entgegengesetztesten Theologumene geworden, die noch friedlich in ihr beisammen sich finden. Kant steht einer Seits noch innerhalb der Gränzen des Dogmatismus, führt ihn aber durch die Kritik des Erkenntnißvermögens in den Idealismus hinüber, und wird so Urheber des kritischen Idealismus.

[1] Gerade von dieser formalen Seite ist das Verdienst der kantischen Speculation noch am wenigsten gewürdigt. Eine Abhandlung, die gegenwärtig in Fichte's Zeitschrift von mir gedruckt wird, hat den besonderen Zweck hierauf aufmerksam zu machen.

Die Harmonie der moralischen und physischen Welt, sofern sie nothwendige Bedingung der Sittlichkeit ist, führt ihn zur Idee Gottes. Glückseligkeit, sagt er,[1] beruht auf Uebereinstimmung der Natur zu dem sittlichen Zwecke. Nun gebietet das moralische Gesetz durch Bestimmungsgründe, die von der Natur gänzlich unabhängig sind. In ihm ist also nicht der mindeste Grund zu jener Uebereinstimmung zu finden, zumal da der Mensch ein von der Natur abhängiges Wesen ist, welches darum nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur seyn kann. Also wird das Daseyn eine von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund jener Uebereinstimmung enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur mit der moralischen Gesinnung enthalten. Ihre Causalität also muß der moralischen Gesinnung entsprechen, sie muß durch Verstand und Wille Ursache der Natur seyn. Alle Einwendungen, welche man gegen diesen Beweis vorgebracht hat, betreffen, sofern sie sich nicht auf das Zufällige in der Fassung desselben durch Kant beziehen, den Widerspruch, daß das Sollen einen Gegensatz des Idealen und Realen voraussetzt, dessen Werden aus der Causalität einer absoluten, intelligenten Ursache nicht denkbar sey. Um also dieses Werden begreiflich zu machen, müßte man im Grunde eine ganze Metaphysik schreiben, — der Fehler, welcher alle Beweise vom Daseyn Gottes trifft, sofern sie in wenigen Sätzen zusammendrängen und präsumiren, was nur Resultat langwieriger Untersuchungen seyn kann. Nichts desto weniger wird immer der gesunde Menschenverstand, der zu jener Präsumtion berechtigt ist und die Umwege tief gehender metaphysischer Untersuchungen nicht nöthig hat, in jener Thatsache einer durch allen Widerstreit hindurchgehenden Harmonie der moralischen Weltordnung mit der physischen aller Scheindialektik zum Trotz einen Beweis von einer nicht blinden, sondern intelligenten Vernunft des Alls finden. Insbesondere ist unabweislich die Wahrheit des Gedankens, den Kant ausspricht, aber freilich nur in der Form eines Nebensatzes ausdrückt, daß der Wille des Menschen, sofern er selbst ein relativ von der Natur abhängiges Wesen ist, nicht die schöpferische Causalität der Natur

[1] Kritik der prakt. Vernunft. 1795. S. 223.

und jener durch allen Widerstreit hindurch gehenden Uebereinstimmung der Sittlichkeit mit der Naturbasis seyn könne. Der spätere Idealismus hat diesen Gedanken völlig ignorirt. Indem er die Natur selbst als Product des Ich faßt, bleibt er uns eine Antwort auf die Frage schuldig: wie kann derselbe Wille, welcher Resultat des Naturprocesses ist, ihr Grund seyn? Kants gesunder Verstand hat in dieser Beziehung das Wahre am Dogmatismus festgehalten. Auch in seiner Kritik der Urtheilskraft gelangt er zur Idee Gottes wenigstens als einem Object der Ahnung. Es ist der Begriff der in der Natur sich überall offenbarenden Zweckmäßigkeit, durch welchen er zu jener Idee geführt wird. Die Idee der Zweckmäßigkeit nöthigt ihm zufolge den Verstand die Natur so vorzustellen, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthielte. Man kann sich daher, sagt er, einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besonderen Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniß zusammenzubringen. Es ist dieß im Grunde dieselbe Idee, welche Kant in seiner Kritik der practischen Vernunft ausspricht, nur von einer anderen Seite aus betrachtet. Es ist beide Mal die Idee einer schöpferischen Intelligenz, welche die Natur nach Zwecken bildet; nur sind diese Zwecke gedoppelter Art, unmittelbare oder solche, welche die Wesenheiten oder intelligiblen Formen der Naturproducte selbst sind, und mittelbare oder solche, welche über die Natur hinausliegen und in die Sittlichkeit, den Endzweck alles Seyns und der ganzen Schöpfung, hineinreichen. Auch in der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant dieser Idee auf eine merkwürdige Weise seine Huldigung dargebracht, wenn er dort sagte: Der physicotheologische Beweis vom Daseyn Gottes verdient jeder Zeit mit Achtung genannt zu werden. Es ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. — Die Vernunft kann daher durch keine Zweifel subtiler abgezogener

Speculationen so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.[1]

Hat das bisher Entwickelte Kants gesunden Geist abgehalten, den ächten Kern des Dogmatismus mit seiner Schale zu verwerfen (was später den Philosophen zu so großem Aergerniß gereichte); so hat er zugleich die moderne subjective Gefühlstheologie angebahnt. Die Idee Gottes, wie wir sie bisher betrachtet haben, ist ihm nicht Object des Wissens, sondern des practischen Vernunftglaubens. Da es practische Gesetze gibt — lehrt er[2] — welche schlechterdings nothwendig sind (die moralischen); so muß, wenn diese irgend ein Daseyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig voraussetzen, dieses Daseyn postulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Ein solches Postulat des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) war ihm, wie wir gesehen haben, das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.[3] Dieses Postulat war also für Kant kein theoretisches Dogma, sondern eine bloße Voraussetzung in nothwendiger practischer Rücksicht.[4] Auch in der Kritik der Urtheilskraft lehrt er, daß ein schöpferischer intuitiver Verstand nicht wirklich angenommen werden dürfe, sondern daß er nur eine Idee sey, welche der reflectirenden Urtheilungskraft zum Princip diene. Gott also ist in letzter Beziehung nur Object des Glaubens, obwohl eines in den Forderungen des sittlichen Bewußtseyns mit Nothwendigkeit gegründeten Glaubens. Von einem constitutiven Gebrauche können aber die transcendentalen Ideen, somit auch die Idee Gottes für die theoretische Vernunft

[1] Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1838. S. 485—486.
[2] S. 493.
[3] Kritik der prakt. Vernunft. S. 225.
[4] S. 237.

nie in der Art werden, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden; so würden sie vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen haben die transcendentalen Ideen einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu leiten, wodurch die Verstandesbegriffe die größte Einheit neben der größten Ausbreitung erlangen.[1] In diesen Aeußerungen liegen die Elemente der späteren Gefühlstheologie, welcher zufolge die Idee Gottes nicht die Idee aller Ideen, also nicht constitutives Princip der Wissenschaft, sondern lediglich Object des Glaubens und unmittelbaren Wissens seyn soll. Es erhellt von selbst der Widerspruch, in welchen sich in dieser Beziehung die kantische Lehre mit sich selbst verwickelt hat. Wie können die Verstandesbegriffe von der transcendentalen Idee Gottes die größte Einheit erhalten, wenn diese Idee nicht wirklich der Punkt ist, von welchem die Verstandesbegriffe ausgehen, wenn ihr also keine constitutive Bedeutung für die Wissenschaft zukommt? Jene absolute Einheit also — dieß ist die Forderung, welche sich von der kantischen Philosophie aus an die fortschreitende Wissenschaft stellt — muß in sich selbst immanent als Princip alles Lebens und als ewige Reflexion begriffen werden. Plato schon hatte diese Idee der Wissenschaft des Absoluten geahnt; sie stellt sich mit der erneuerten Kraft der ihr einwohnenden Nothwendigkeit dar, um Kants Lehre in Wahrheit zu vollenden und dadurch über sich hinauszuführen. Die Beweise vom Daseyn Gottes für sich dagegen, durch deren Kritik Kant das negative Resultat seiner Forschungen begründen will, werden allerdings nie leisten, was sie bezwecken, weil sie, wie schon bemerkt, in wenigen Sätzen die wichtigsten Resultate einer speculativen Theologie präsumiren und daher der Kritik Blößen genug darbieten. Ist das absolute Wesen, dessen Begriff und Existenz nach dem ontologischen Beweise eins seyn soll oder dessen Idee nach dem kosmologischen mit dem Begriffe der Welt als eines Complexes zufälliger Dinge gegeben ist, nicht etwa blos das abstract Allgemeine oder der allgemeine Grund alles Seyenden? Ferner läßt sich die Zweckmäßigkeit alles Seyenden in der Welt nicht auch aus einem bewußtlosen Verstande des

[1] Kritik der reinen Vernunft. S. 500.

Alls erklären? Diese und ähnliche Fragen lassen sich nicht mit wenigen Sätzen abmachen, sondern in letzter Beziehung nur durch die ganze Metaphysik selbst lösen.

Unter den heterogenen Elementen der kantischen Philosophie ist aber das in die Geschichte eingreifendste geworden der in ihr verborgen liegende Keim des Idealismus. Nicht etwa ist hier der subjective oder, wie ihn Kant nannte, materiale Idealismus gemeint, welcher den Raum mit allen Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für Etwas, das an sich selbst unmöglich sey, und darum auch die Dinge im Raume für bloße Einbildungen erklärt. Diesen Idealismus des Berkeley widerlegt Kant selbst.[1] Der Idealismus, dessen Anfänge in der kantischen Philosophie sich finden, setzt eine Realität außer uns voraus, findet aber im Ich die Quelle dieser Realität.[2] Kant leitete diesen Idealismus schon durch die Frage ein, welche er in der Einleitung zu seiner Kritik der reinen Vernunft aufwirft: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Hierin findet er die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft. Wenn ich, sagt er, aus dem Begriffe A hinausgehen soll, und einen anderen B als damit verbunden zu erkennen, was ist es, worauf ich mich stütze und wodurch die Synthesis möglich wird? Erfahrung kann es nicht seyn, weil sie keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit involvirt.[3] Wir haben hier das innerste Mysterium aller Philosophie, dasjenige Problem, um welches sich der Gegensatz des Realismus und Idealismus dreht und welches nicht begreifen zu können, das Ungenügende eines jeden blos realistischen Systems ausmacht, nämlich den nothwendigen Zusammenhang des Einen und des Vielen, die Einheit der reinen Einheit und des Gegensatzes. Nicht undeutlich wies Kant auf das Ich als den Grund dieser Synthesis hin. Er that dieß schon in seiner transcendentalen Aesthetik durch die Behauptung der transcendentalen Idealität des Raums und der Zeit, vermöge welcher sie nichts an sich selbst seyn und den Dingen an sich nicht zu Grunde liegen,

[1] Kritik der reinen Vernunft. S. 772.

[2] Nur so lassen sich in der That die verschiedenen Aeußerungen Kants in dieser Beziehung vereinigen, obgleich Kant selbst diesen Satz nicht bestimmt ausgesprochen, sondern erst Fichte diese Consequenz gezogen hat.

[3] S. 21 ff, Supplement VI.

sondern nur die reinen Formen unserer Anschauung seyn sollen. Noch mehr aber trat der Idealismus Kants hervor in seiner Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen a priori.[1] Die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit der Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mit ihr auch alle mögliche Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben, in welcher Alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseyns gemäß seyn muß.[2] Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtseyn. Die Natur selbst ist nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths, und man darf sich daher nicht wundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntnisse, nämlich der transcendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung d. h. Natur heißen kann.[3] Hier ist deutlich genug das Ich der reinen Apperception als die Quelle aller allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse, darum als Focus aller Kategorien bezeichnet. Wie nahe lag daher der Gedanke, im Ich das Princip alles Wissens und zwar nicht blos das Erkenntniß-, sondern das Realprincip zu finden! Selbst die Kritik der practischen Vernunft, obwohl sie den Gott des Dogmatismus als Object des moralischen Glaubens wieder in das System einzuführen suchte, konnte doch dem einmal angebahnten Idealismus keinen dauernden Damm entgegensetzen, da dieselbe Kritik das Sittengesetz als kategorischen Imperativ, als ein absolutes Sollen,[4] die dem Menschen immanente Vernunft als schlechthin autonomisch auffaßte, hiedurch aber die Absolutheit des Ich nur noch nachdrücklicher, als selbst die Kritik der reinen Vernunft, hervorzuheben schien.

Wir haben bisher die heterogenen, theologischen Elemente

[1] S. 101.
[2] S. 102.
[3] S. 104.
[4] Man vergleiche mit dem Bisherigen, wie Fichte selbst die Anfänge seines Idealismus in den angegebenen Lehren Kants findet. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794. S. 15, 36, 245.

der kantischen Philosophie betrachtet. Wollen wir damit etwa sagen, was man so oft als Endresultat der Untersuchungen über diese große Erscheinung aussprechen hört, diese Philosophie seye eine in sich widersprechende Gestaltung des speculativen Bewußtseyns gewesen? Das behaupten alle diejenigen, welche blos einen der Zweige, welcher auf dem Stamme derselben gewachsen sind, für den ächten Sprößling halten. Wir sind, was die Grundgedanken der kantischen Philosophie betrifft, wie schon aus dem einleitungsweise Gesagten erhellt, ganz entgegengesetzter Ansicht und sprechen vielmehr die Hoffnung aus, daß die verschiedenen Zweige zuletzt noch in eine Krone zusammenwachsen werden, die allein des Stammes vollendete Wirklichkeit genannt zu werden verdiene. Wie Kant die Totalität der Form des Wissens geahnt hat und ihre Durchführung ein ganz anderes und reicheres System der Wissenschaft zur Folge haben wird, als unsere herrschenden Systeme sind; so scheinen auch die Elemente des Dogmatismus und des Idealismus, welche in der kantischen Philosophie vereinigt sind, keineswegs so disparater Natur, um nicht combinirt werden zu können, ihre wissenschaftliche Synthese dürfte vielmehr zur ächten Metaphysik führen. Oder setzt nicht das reine Ich eine absolute Intelligenz voraus, deren Selbstanschauung es ist, und umgekehrt die absolute Intelligenz, kann sie anschauend die Natur hervorbringen, ohne wieder einzuschauen, reflexibles Ich zu seyn? So sehr aber beide Elemente sich zu fordern scheinen, ihre wirkliche Identität lag nicht auf flacher Hand, und sollte eines der Elemente dem anderen geopfert werden, so mußte, nachdem der Dogmatismus seine Rolle ausgespielt hatte, die Reihe naturgemäß an das dogmatische, die Herrschaft aber an das idealistische kommen. Dieses zur alleinigen Potenz erheben, nannte man daher damals den Geist des Kriticismus verstehen und ihn von dem Buchstaben befreien.

Formaler Idealismus.

§. 106.

Fichte war es, welcher den bezeichneten Schritt gethan und das Ich als das Absolute bestimmt hat. In seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Leipzig 1794), welche, wenn

auch seine späteren Darstellungen des Systems eine freie, selbstständige, nicht durch den Einfluß des schellingischen Systems modificirte Fortbildung desselben enthalten sollten, doch auf die ursprünglichste und naivste, darum auch bestimmteste und klarste Weise den Epoche machenden Gedanken dieses Mannes darstellt, bestimmt er S. 65 das Wesen des Idealismus, wie er ihn faßte, im Allgemeinen und auf eine sehr interessante Art. Aller Realität Quelle, sagt er hier, ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind Sichsetzen und Seyn eins und eben dasselbe. Aber der Begriff des Sichsetzens und der Thätigkeit sind wieder eins und eben dasselbe. Also — alle Realität ist thätig, und alles Thätige ist Realität. Diese Worte bezeichnen aufs entschiedenste den Standpunkt Fichte's und die dem früheren Realismus ganz entgegengesetzte Richtung, welche mit ihm die Philosophie genommen hat. Geht der Realismus vom Seyn aus zum Idealen, dem Geiste, und ist ihm in seiner consequentesten Form der Geist nur eine Modification des Seyns, so ist umgekehrt dem Idealismus das Ideale, das Ich, das erste und das Seyn nur ein Ausfluß oder eine Modification des Ich. Wir sehen also hier bei Fichte ein klares Bewußtseyn über die Umkehrung der Pole der Philosophie, vermöge welcher sie vom Realismus in den Idealismus überging und zwar einen entschiedenen, nicht mehr einen halben Schritt, wie in dem leibnitzischen und selbst in dem kantischen Systeme, in das Gebiet des letzteren wagte.

So viel im Allgemeinen über den wissenschaftlichen Standpunkt Fichte's! Welches war nun sein Princip selbst? Wir haben, lehrt Fichte S. 3 ff., den absoluten Grundsatz alles Wissens aufzusuchen. Er soll die allem Bewußtseyn zu Grunde liegende Thathandlung ausdrücken. Der Satz A = A ist aber völlig gewiß und ausgemacht. Er drückt den nothwendigen Zusammenhang, X, zwischen beiden aus. Dieser Zusammenhang ist aber durch das Ich gesetzt, da es das Ich ist, welches im obigen Satze urtheilt und zwar nach X, als einem Gesetze, urtheilt, das schlechthin und ohne allen Grund aufgestellt wird, mithin dem Ich nur durch das Ich gegeben seyn kann. Ist nun X im Ich und durch das Ich gesetzt, so sind auch beide A, weil

X nur in Beziehung auf beide möglich ist, sofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt. Es wird also gesetzt, daß im Ich etwas sey, das sich stets gleich sey. An die Stelle von A = A tritt daher Ich = Ich, Ich bin Ich. Dieser Satz, Ich = Ich oder Ich bin, ist aber nicht etwas Bedingtes, sondern etwas Unbedingtes. Er ist sodann ein Urtheil, und Urtheilen ist ein Handeln. Demnach ist das schlechthin Gesetzte der reine Charakter der Thätigkeit, abgesehen von den besonderen Bedingungen derselben. Folglich ist das Setzen des Ich durch sich selbst die reine, ursprüngliche Thathandlung desselben. Ich ist, weil es sich setzt, und es setzt sich, weil es ist. Diese Thathandlung, die kein Factum[1] des Bewußtseyns ist (wie Reinhold den ersten Grundsatz gefaßt hatte), sondern die reine, allen Thatsachen des Bewußtseyns zu Grunde liegende Thätigkeit, ist der oberste, gewisse Grundsatz aller Philosophie.

Was wir im Allgemeinen als den Standpunkt Fichte's und als seine philosophische That bezeichnet haben, daß er die Philosophie gleichsam auf ihren Kopf stellte und den realistischen Grund derselben als eine Folge ihrer idealistischen Spitze darstellte, bestätigt sich uns hier und legt sich klar zu Tage. Der Realismus wurzelt in dem A = A; er geht aus von der abstracten Identität, dem Wesen aller Dinge. Fichte hat diesen Ausgangspunkt in den conträren, Ich = Ich, verwandelt. Nicht das reine Seyn, sondern die reine Thätigkeit ist ihm das prius, das allem Seyn selbst zu Grunde liegt. Hier zeigt sich aber auch sogleich die Einseitigkeit beider Pole der Philosophie, wenn sie für sich genommen werden.

Das Oberste alles Wissens kann weder ein A seyn, das nur wieder = A ist, ohne zugleich in und aus sich selbst a + b + c zu seyn, noch ein Ich, welches nur wieder = Ich ist, d. h. dessen Sichsetzen sein Seyn selbst ist, ohne die Macht zu seyn, ein von ihm selbst verschiedenes Seyn zu setzen. Nur wenn das oberste A = A *in und aus sich selbst* begriffen wird als ein A = a + b + c d. h. als eine Einheit, die in sich different ist, haben wir im Realen, dem ursprünglich Mannigfaltigen, schon den Lichtblick des Idealen. Umgekehrt nur, wenn ein

[1] S. 245. Anm.

solches Ich als das Primitive gedacht wird, dessen Sichsetzen Setzen eines von ihm verschiedenen Seyns ist, haben wir im ursprünglich Idealen schon die Quelle einer (angeschauten) Realität. Beide Begriffe, die jenes A = A und dieses Ich = Ich, sind darum, weil keiner das Reale ohne das Ideale oder das Ideale ohne das Reale ist, selbst von einander unabtrennbar. Sie bilden daher zusammen die Eine Absolutheit, nämlich die reine Einheit, welche Wesenheit und Ichheit zugleich ist.[1]

Bis zu diesem Begriffe ist Fichte nicht vorgedrungen, obwohl er nach ihm gestrebt hat. Er ist nicht bis zu ihm vorgedrungen. A = A ist ihm nur das leere Denkgesetz der Identität, Ich = Ich darum, entsprechend diesem Denkgesetze, nur die Formthätigkeit, worin Seyn und Sichsetzen gar nicht verschieden sind. Darum hat im Grunde Fichte den Realismus nicht in den Idealismus erhoben. Sein Ich = Ich ist dieselbe Identität, wie das A = A. Ueber den Grundfehler des einseitigen Realismus hat er sich in Wahrheit nicht emporgeschwungen. Es ist völlig gleichgiltig, ob ich realistisch A = A oder idealistisch Ich = Ich an die Spitze des Systems stelle. Von dieser Seite, nämlich sofern die abgezogene Identität in beiden Grundsätzen dieselbe bleibt, ist die Substituirung, die sich Fichte erlaubt, ganz unverfänglich. Allein gestrebt hat Fichte nach der wahren Einheit, die in sich reell-ideell ist. Dem Gesetze, A = A, schiebt er das Causalitätsgesetz unter, das ohne eine Differenz undenkbar ist. Ich, schließt er hieraus, ist der Grund jenes nothwendigen Zusammenhangs. Hier im Ich liegt die Einheit des Seyns (des Realen) und des Sichsetzens (des Idealen); denn Ich setzt sich, weil es ist, und umgekehrt. Ich ist darum die Quelle aller Realität. Wir sehen hier ein Anklingen der Idee der absoluten Identität, aber weiter auch nicht. Zu einer reellen Differenz kommt es hiebei nicht. Seyn ist im Ich dasselbe, wie das Sichsetzen. Die Differenz ist daher nur eine formale, die reine Thätigkeit lediglich die reine Form der besonderen Thätigkeiten, und auch diese ist nur mittelst der beiden petitiones principii abgeleitet, vermittelst welcher einmal dem Denkgesetze, A = A, diesem exacten Ausdrucke alles Realismus, schon der idealistische

[1] Vrgl. S. 40 unserer Schrift.

Sinn unterschoben wird, wornach es die Formbeziehung des nothwendigen Zusammenhangs zwischen A und A, nicht aber, was es in Wahrheit besagen will, die völlige Identität beider ausdrücken soll, sodann das Seyn jenes Gesetzes für das Ich unbemerkt in ein Seyn desselben durch das Ich verwandelt wird.

Wäre also auch Ich das Ursprüngliche, so wäre damit für die Wissenschaft nichts gewonnen. Aber freilich wie kann eine reine Thätigkeit ohne ein Seyn das Ursprüngliche seyn und wie kann Ich diese reine ursprüngliche Thätigkeit seyn? Fichte kommt selbst dieses Bedenken, wenn er S. 11 sagt: Man hört wohl die Frage aufwerfen: Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? Er antwortet: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Dieß ist gewiß; allein kann Ich, das hienach einmal gar nicht war, das Princip seyn, wenn dieses Wort im Sinne eines Realprincips alles Seyns, also eines Uranfänglichen genommen wird? Fichte weist daher weiterhin jene Frage als eine unstatthafte zurück, sofern sie von der Vorstellung des Ich als eines, zudem körperlichen Substrats ausgehe und sofern man von dem Ich gar nicht abstrahiren könne. Wir werden auf diesen letzteren Punkt erst später zu sprechen kommen. Wie sophistisch aber die Behauptung sey, daß jene Frage von der Vorstellung des Ich als eines körperlichen Substrats ausgehe, erhellt von selbst. Es ist ein bekanntes, leichtes, aber mit der Gewissenhaftigkeit, die auch in der Wissenschaft gelten muß, schwer zu vereinigendes Verfahren, solche Fragen nur abzuweisen, welche von einem gewissen Standpunkte aus unauflösliche, eben damit aber die Bodenlosigkeit dieses Standpunktes selbst offenbarende Probleme sind. Statt auf diese Fragen, wie sich demjenigen geziemt, welchem nicht der eigene Standpunkt, sondern die Wahrheit als das Höchste gilt, freiwillig einzugehen, schließt man sich vornehm gegen sie ab und klammert sich so ärmlich genug an Vorstellungen fest, welche nur Trümmern eines gestrandeten Schiffs gleichen. Der Anfang unseres Selbstbewußtseyns ist eine Thatsache, die jede Philosophie, am meisten die idealistische zu erklären hat. Blos als Idea d. h. als Anschauung, welche ein höheres Anschauendes voraussetzt und selbst ein Anschauendes erst durch seine Einbildung in Raum und Zeit wird, kann das Ich unseres Bewußtseyns in den Grund der Schöpfung zurückreichen.

Das Ich, welches in seiner reinen Thätigkeit nur Formbeziehung ist, kann die Differenz nur außer sich selbst haben. Daß Fichte dieß erkannt, daß er es offen und bestimmt ausgesprochen, dennoch aber Ich als absolutes Princip festgehalten hat, ist ein Zeugniß einer Seits von seinem gesunden Menschenverstande, anderer Seits von einer naiven Bewußtlosigkeit über das Wesen des Princips. Nach dem zweiten Grundsatze setzt Ich dem Ich ein Nicht Ich entgegen. Dieser Grundsatz soll, wie der erste A = A, Ich = Ich, nicht bewiesen, noch abgeleitet werden können. Die Frage soll gänzlich unberührt bleiben: Ist denn, und unter welcher Bedingung der Form der bloßen Handlung ist denn das Gegentheil von A gesetzt? Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze A = A müßte ableiten lassen, wenn der aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter seyn sollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten ist, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Oder, wie er später weitläufig ausführt, dieß, daß Ich überhaupt entgegensetze, dieß Formelle geschieht ganz unbedingt, es kann nicht abgeleitet werden. Aber was Ich entgegensetze, die Materie ist bedingt durch das Setzen selbst; weil im ersten Satze das Ich sich setzt, so muß es im zweiten sich ein Nicht-Ich entgegensetzen. Es ist klar, daß Fichte hiedurch die Endlichkeit seines Princips selbst eingesteht. Läßt sich das Entgegensetzen nicht aus dem Setzen des Ichs ableiten, so ist das Setzen des Ich eine durch eine andere, von ihm selbst unabhängige Thätigkeit bedingte Handlung, nicht aber die absolute Actualität, also auch nicht Princip der Philosophie, und diese selbst, da sie zwei von einander unabhängige Handlungen an ihre Spitze stellt, ist, in ihren letzten Gründen betrachtet, dualistisch, indem die Einheit des Bewußtseyns, des Setzenden und Entgegensetzenden, auf welche Fichte S. 20 sich bezieht, nur eine formale Einheit, jedenfalls aber nicht als Quelle beider Handlungen deducirt ist.

Wo eine solche ursprüngliche Differenz ist, kann es endlich auch keine wahre Synthesis geben. Fichte postulirt einen dritten Grundsatz, worin beide, Ich und Nicht-Ich vereinigt werden sollen, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Da eine Ver-

einigung von Realität und Negation nur durch Beschränkung möglich ist, jede Beschränkung aber auf Theilbarkeit führt, so muß jener Grundsatz lauten: Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Es erhellt aber, daß auch diese Idealität nicht dialektisch bewiesen ist. Es folgt aus den Prämissen Fichtes nur, daß eine solche Identität seyn soll, nicht aber, daß sie ist, noch weniger wie sie begriffen werden muß. Dieß ist ein tief eingreifender Fehler. Ueber den Gegensatz kommt Fichte in Wahrheit nie in seinem Systeme hinaus. Der Widerstreit zwischen dem an sich unendlichen Ich und dem Nicht-Ich, durch welches Ich beschränkt ist, führt in seinem Systeme nur zu einem von beidem, entweder zu einem Sollen, einem Streben des Ich, Alles von sich abhängig zu machen und von nichts abhängig zu seyn (Grundlage S. 244), oder zu einer Zerschneidung des Knotens, statt zur Auflösung desselben, zur Vernichtung der Endlichkeit, statt zur Einbildung derselben in die Unendlichkeit (vrgl. S. 79). Da beide Mal das Endliche nicht wirklich mit dem Unendlichen, das Nicht-Ich mit dem Ich vereinigt ist, so entstehen immer neue Antithesen in den Synthesen, und es bildet sich ein wissenschaftliches Verfahren, das Fichte in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (S. 37) selbst in folgenden Worten treffend schildert: In der höchsten Synthesis liegen alle anderen Synthesen und müssen sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich übrig gebliebene, entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen und sie durch einen neuen Beziehungsgrund zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte aufzusuchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden und so fort. Diese Methode ist allerdings ein lebendigeres Bild der ewig im Fortschreiten begriffenen Wirklichkeit, als die starre, geometrische Methode; sie ist eine Dialektik, welche die vom Realismus nicht begriffene Macht des Gegensatzes zu ihrem Lebenspulse hat. Allein sie ist auch ein Beweis davon, daß dem formalen Idealismus die Idee der absoluten Einheit völlig mangelt.

Fragen wir nun nach dem letzten Grunde dieses Dualismus, so enthüllt ihn uns Fichte selbst. Das Ideal, sagt

er,[1] ist absolutes Product des Ich; es läßt sich ins Unendliche hinaus erhöhen, aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Gränze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche seyn muß. Das unbestimmte Streben überhaupt — das insofern freilich nicht Streben heißen sollte, weil es kein Object hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können — welches außerhalb aller Bestimmbarkeit liegt — ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewußtseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtseyn nur durch Reflexion und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflectirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, daß es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich, wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort ins Unendliche. Späterhin bestimmt Fichte diese beiden Factoren des Ich als Einheit des Ich mit sich und als Differenz desselben von sich (S. 260) oder als Centripetal- und Centrifugalkraft (S. 262). In der That haben wir hier die beiden Elemente, welche das Leben des Ich constituiren (vrgl. unseren 58ten §.). Allein wir sehen auch den Grund, warum Fichte die wahre Einheit jener Factoren des Ich nicht construiren konnte. Einmal faßt Fichte an sich die Einheit und die Differenz, das Unendliche und Endliche als bloßen Gegensatz, welcher darum realiter nur als Wechsel sich bethätigen kann; daher ist ihm das Leben des Ich nur ein Hinausgehen in einer unendlichen Linie, worin das Insichgehen, ohne das es selbst nicht seyn kann, immer nur negirt ist. Sodann ist nach ihm die Reflexion diejenige Handlung des Ich, in welcher es endlich wird, und darum findet er nur im practischen Ich das Unendliche, das aber selbst nur ein Streben bleibt. Allein die Reflexion ist vielmehr in sich kreisende, unendliche Thätigkeit; in ihr erfaßt sich das Ich als eine bestimmte Form des Unendlichen. Dieß ist das wahre Selbstbewußtseyn, zu welchem das Wollen nur als Realisirung desselben, nicht aber als ein von ihm verschiedenes Thun und damit als Gegensatz sich verhalten kann.

Ueber den Dualismus hat sich Fichte also nicht erhoben.

[1] S. 257 ff.

Ist nun aber die dualistische Form, in welcher die Ichheitslehre bei ihrem originellen Urheber erscheint, vielleicht nicht ein zufälliger Mangel, welcher ihr an sich nicht inhärirt?

Dr. Reiff in Tübingen hat neuerdings allen Scharfsinn, der ihm zu Gebote steht, aufgewendet, um die Ichheitslehre über jenen Dualismus hinauszuführen. Wenn ich im Folgenden meine Bedenken gegen seine Dialektik ausspreche, so geschieht dieß mit all der Anerkennung, die seinem Talente gebührt. In seiner Schrift: das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie, beginnt er, wie Fichte, mit den drei Momenten: der reinen Thesis, der reinen Antithesis und der reinen Synthesis. Der Anfang der Philosophie ist die Abstraction vom Gegebenen; diese ist die unumgängliche erste Bedingung alles Philosophirens (§. 1). Dasjenige, welches abstrahirt, ist Ich; dasjenige, von welchem abstrahirt wird, ist das, was dem Ich gegeben d. h. was ohne sein Zuthun für es ist. Abstrahiren heißt: die Beziehung des Bewußtseyns auf ein Anderes aufheben, so daß dasselbe aus dem Bewußtseyn hinaus gewiesen wird. Das Ich, vom Gegebenen abstrahirend, wirft also dasselbe als ein Anderes als es, aus sich hinaus (§. 2). Hiedurch sondert das Ich alles Andere gänzlich von sich aus und erfaßt sich in seinem reinen Wesen, und das reine Wesen des Ich ist eben diese Abstraction (§. 3). Diese Abstraction ist nach Reiff das Princip aller Philosophie. Hiegegen müssen wir vor Allem bemerken, daß der Anfang der Philosophie, sofern dieser, wie hier, im Sinne eines Princips genommen wird, keineswegs, wie er §. 1 voraussetzt, eines und dasselbe sey mit der Bedingung alles Philosophirens. Letztere ist etwas Subjectives, der Anfang aber nothwendig etwas Objectives, wenn er = Princip genommen wird. Hievon aber abgesehen, so beruht die ganze Deduction Reiffs auf dem Begriffe, den er §. 2 von der Abstraction aufstellt. Abstrahiren heißt aber keineswegs die Beziehung des Bewußtseyns auf ein Anderes in der Art aufheben, daß dasselbe aus dem Bewußtseyn hinausgewiesen wird, das Ich es nur von sich absondert. Man nimmt hie und da im gewöhnlichen Sprachgebrauch das Abstrahiren in diesem Sinne, aber im wahren, philosophischen, in welchem Reiff es allein nehmen kann, hat es eine andere Bedeutung. Dadurch, daß etwas aus dem Bewußtseyn

hinausgewiesen wird, ist es nach, wie zuvor, dasselbe; es ist nicht davon abstrahirt worden. Abstrahirt wird von einem Gegebenen nur, wenn es analysirt und auf sein Wesen, die ihm zu Grunde liegende Einheit zurückgeführt wird; denn hiedurch hört es auf, ein Gegebenes zu seyn, und das Denken erfaßt sich selbst in ihm, nämlich in seinem Wesen, das eines mit dem Denken ist. Wir sehen also hier sogleich, daß, wenn wir den nach seinem Ausgangspunkte richtigen Anfang Reiffs genau nehmen, wir auf die reine Einheit kommen, die allem Gegebenen d. h. dem Mannigfaltigen zu Grunde liegt.

Mit diesen Bemerkungen ist nun im Grunde die ganze folgende Deduction Reiffs aufgehoben. Wir können aber auch, abgesehen von ihnen, seine weitere Analyse nicht zugestehen. Das Ich, fährt er fort, weist das Gegebene als ein Anderes von sich oder es unterscheidet das Gegebene als ein schlechthin Anderes als es von sich. Als ein schlechthin Anderes ist aber das Gegebene nicht gegeben. Als ein solches setzt es also das Ich. Das Verhalten des Ich zum Gegebenen als solchem ist also gänzlich verschwunden. Das Ich hat dasselbe also nur in seinem Thun, im Acte der Unterscheidung, in welchem es dasselbe als schlechthin Anderes setzt, das Gegebene als Gegebenes ist vernichtet, und dieß muß in seiner ganzen Strenge genommen werden (§. 4). Hiermit wäre die Absolutheit des Ich bewiesen, und die fichtesche Dualität von Ich und Nicht-Ich von Grund aus vernichtet. Allein durch welche Sprünge im Beweise dieß geschieht, ist unschwer einzusehen. Das Ich kommt zu dem Acte, in welchem es das zuvor gegebene Ich auf einmal selbst setzt, dadurch, daß es in der Abstraction das Gegebene als ein schlechthin Anderes unterscheiden soll. Wodurch ist aber diese Schlechthinigkeit des Andersseyns des Gegebenen bewiesen? Nirgends findet sich hievon der Beweis und er läßt sich auch nicht geben. Denn das Bedingende, das Gegebene und die Abstraction, welche durch das Gegebene bedingt wird, sind eben deßwegen, weil sie in diesem Verhältnisse ursprünglich stehen, nicht schlechthin verschieden, da sonst keine Beziehung des einen auf das andere möglich wäre. Mit anderen Worten die Bedingung eines Bedingten und das Bedingte selbst müssen nothwendig etwas Gemeinsames haben. Wie kann also das

Bedingte seine Bedingung je als ein schlechthin Anderes, als es selbst ist, setzen? Das Gegebene als Gegebenes vernichten, hieße die Bedingung aufheben. Das Bedingte hebt aber seine Bedingung nur auf durch Assimilation. Der Geist wirft die Bedingungen seines Werdens von sich nur wenn er selbst das geworden, was jene Bedingungen sind. Dann wirft er sie aber von sich nicht, indem er sie als ein schlechthin Anderes als er setzt, sondern indem er sie in seine Freiheit aufnimmt und sie der bloßen Form der Unmittelbarkeit entkleidet. Gesetzt nun aber, Ich unterscheide das Gegebene als ein schlechthin Anderes von sich, kann man darum sagen, es setze das Andere und das Gegebene als Gegebenes sey vernichtet? Blos jene schlechthinige Differenz wäre dann der Act des Ich. Diese Differenz aber ist eine bloße Formbeziehung, mit welcher das Materiale des Gegebenen, also das Gegebene seinem ganzen Seyn nach noch nicht gesetzt ist. Was dieses Gegebene nach seinem Wesen sey, dieß wird durch jenen Act der Unterscheidung nicht im mindesten bestimmt. Der Act ist also lediglich ein formaler.[1] Es muß aber auch jener Act, gerade wenn er als ein Act der Unterscheidung bestimmt wird und aus diesem Acte die Aufhebung des Gegebenseyns folgen soll, nothwendig ein lediglich formaler bleiben und kann somit nie über den fichteschen Dualismus hinausführen. Denn Ich könnte das Andere auch seinem Inhalte nach offenbar nur dann setzen, wenn das Andere vor seinem Gesetztwerden durch das Ich verschwunden wäre. Die Differenz käme damit aus dem reinen Act, der reinen Sichselbstgleichheit des Ich; die Differenz als Bestimmung einer Einheit aber ist allein Inhalt. Das Andere wäre also durch diesen Act des Ich selbst gesetzt. Indem aber Reiff aus der Unterscheidung des Gegebenen von dem Ich durch dasselbe folgert, daß es als ein schlechthin Anderes durch das Ich gesetzt sey, gelangt er nur zu einer formalen Beziehung des Ich auf das Gegebene d. h. er bleibt in derselben Schranke befangen, über die auch Fichte nicht hinausgekommen ist.

[1] Die bloße Differenz ist noch nicht das Wesen des Anderen. Einmal muß das Andere auch ein Eins seyn, sodann ist umgekehrt Ich, indem es sich unterscheidet, selbst unterschieden. Also ist jene Unterscheidung blos ein formaler Act des Bewußtseyns.

Jener Act der Unterscheidung ist ferner nach Reiff reiner Act, reines Setzen. Das Andere aber ist das Andere des Setzens d. h. seine Aufhebung. Nun aber geht das Setzen ganz darin auf, das Andere zu setzen; es ist also im Anderen, das es setzt, rein aufgehoben. Aber es ist darin als Act. Nennen wir die reine Aufhebung des reinen Actes reines Leiden, so haben wir hiemit einen Wechsel der reinen Thätigkeit und des reinen Leidens (§. 6). Das Object ist nichts anderes als die reine Aufhebung der reinen Thätigkeit des Subjects; oder das Object ist die Macht, in welcher die reine Thätigkeit, welche Subject ist, gänzlich untergeht (§. 7). Das Leiden ist rein und die Thätigkeit ist rein d. h. jenes ist nur Leiden, diese ist nur Thätigkeit; und das reine Leiden ist als solches die reine Thätigkeit und umgekehrt. Darauf beruht der ursprüngliche Wechsel. Dieser ist daher auch die reine Gleichheit, die reine Indifferenz. Jedes Element derselben ist nicht die Negation des andern, sondern unmittelbar, indem es es selbst ist, ist es auf ganz identische positive Weise nur das andere. Die so bestimmte reine Thesis ist die reine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, welche ebenso Dualität ist (§. 8).

Daß das Andere die Aufhebung des reinen Setzens sey, beweist Reiff daraus, weil das reine Setzen ganz darin aufgehe, das Andere zu setzen. Wäre dieß der Fall, so könnte das Andere, da es nur das Setzen selbst wäre, das Setzen nicht aufheben, sondern Ich wäre im Anderen mit dem Werden des letzteren verschwunden. Aber jene Annahme widerstreitet geradezu demjenigen, was Reiff §. 3—5 richtig bemerkt hat, daß Ich das Andere als Anderes setzt, indem es sich in seinem reinen Wesen erfaßt. Das Setzen des Ich geht also nicht auf im Setzen des Anderen, sondern ist noch etwas Weiteres, ein sich auf sich Beziehen. Wäre aber auch das Setzen im Anderen, das es setzt, rein aufgehoben, so könnte es nicht wieder als Thätigkeit dagegen auftreten, und es ist eine Sophisterei, wenn Reiff fortfährt: „Aber es ist darin als Act.“ Ein rein Aufgehobenes ist nicht mehr Act, es ist als ein selbstthätiges schlechthin von dem Anderen vernichtet, in welchem es rein aufgehoben ist. Reiff erläutert selbst §. 7 jene reine Aufhebung des Setzens im Anderen dahin, daß das Object die Macht sey, in

welcher die reine Thätigkeit, welche Subject ist, gänzlich untergeht, und eine solche gänzlich untergegangene Thätigkeit soll doch noch Thätigkeit, doch noch Act seyn, welcher in einen Wechsel mit dem Leiden treten, das Leiden negiren kann? Endlich aber, wenn nach §. 6 das Leiden Aufhebung der Thätigkeit und umgekehrt ist, wie kann denn Reiff §. 8 den Satz leugnen, das Leiden sey nicht Thätigkeit? Jede Aufhebung schließt doch eine Verneinung in sich und ist nur durch sie, was sie ist. Was soll es heißen, jedes Element sey unmittelbar auf ganz identische Weise nur das andere? Leiden und Thun sind doch Gegensätze. Somit könnte etwas ganz unmittelbar, indem es es selbst sey, auf identische positive Weise sein Gegentheil seyn. Dieser Grundsatz, den Reiff von Hegel (vergleiche seine Logik über das Positive und Negative. II. S. 58) überkommen hat, macht alles wahr und alles falsch. Etwas soll identisch das seyn, was mit ihm nicht-identisch ist, sein Gegentheil. Das ist der aller unmittelbarste Widerspruch, der durchaus jedes Denken aufhebt; denn hienach ist jede Setzung auch die Nichtsetzung dessen, was sie setzt, und zwar so, daß man nicht einmal nachweisen darf, sie seye Nichtsetzung, sondern so, daß sie es unmittelbar ist. Wie soll man aber sich vollends dieß denken? Jede Setzung ist doch ein Act, durch den ein Seyn entsteht. Die Aufhebung der Setzung kann daher nur Aufhebung dieses Seyns seyn. Dieß ist denkbar, wenn die Aufhebung auf die Setzung erfolgt; das entstandene Seyn vergeht dann wieder. Ist aber die Setzung unmittelbar nur ihre Aufhebung, so kann auch gar kein Seyn entstehen, in demselben Momente, in welchem es entstehen wollte, wäre es wieder vergangen, weil die Setzung unmittelbar Nichtsetzung seyn soll; ja es könnte nicht einmal entstehen wollen, da schon der Wille, ein Seyn zu setzen, selbst ein Seyn in sich schließt. Entsteht also gar kein Seyn, so ist auch die Setzung selbst gar nicht; denn sie ist nur, wenn sie ein Seyn setzt. Wir haben hier eine Dialektik, die einen spätern Ursprung hat und dem äußerstem Extreme des Idealismus angehört. Ich weiß wohl, was man gegen uns einwenden wird. Es ist die beliebte Auskunft, daß wir die beiden Gegensätze nicht zusammenbringen. Allein gerade hierin läßt es vielmehr jene Scheindialektik fehlen

(vrgl. meine Abhandlung hierüber in Fichtes Zeitschrift vom Jahrgang 1845).

Ueber ihre ursprüngliche Einseitigkeit hat daher Reiff die Lehre Fichte's nicht hinausgehoben. Das Andere des Ich ist durch die bloße Form der Repulsion und der Unterscheidung des Ich von dem Gegebenen noch nicht durch das Ich gesetzt. Wir können aber nicht umhin, über einen wichtigen Differenzpunkt Reiff's und Fichte's Folgendes zu bemerken: An die Philosophie ist die Forderung zu stellen, daß sie die Zweiheit nicht schon voraussetze, sondern aus der Einheit ableite. Ihr Princip kann also nur ein Identisches seyn, wie nun auch dieses bestimmt werde, und diese Identität muß sodann in sich selbst und aus sich selbst als Princip der Dualität begriffen werden. Dieser Forderung hat Fichte insofern ein Genüge geleistet, als seine Thesis noch keine Dualität enthält, sondern der einfache Act des Sichselbstsetzens des Ich seyn soll, worin dieses sich selbst gleich und noch ohne alle Beziehung auf ein Anderes ist, Ich sich also nur auf sich bezieht. Wir geben sogleich zu, daß dieser Act in Wirklichkeit nicht ein identischer sey, sondern selbst in sich die Beziehung auf ein Anderes enthalte, welchem gegenüber Ich sich in sich selbst erfaßt. Allein daraus folgt nur, daß er nicht Princip seyn könne, daß er in Wahrheit nicht dasjenige sey, was Fichte selbst als Erstes setzen *wollte*. Daß er dieses *wollte*, daß er von der Wissenschaft verlangte, sie solle von einem schlechthin Einfachen ausgehen, gereicht ihm nichts desto weniger zum höchsten wissenschaftlichen Ruhme. Reiff aber glaubt, daß schon das Erste eine Zweiheit seyn müsse. Gegen Hegel bemerkt er, daß, wenn das Seyn ein rein Einfaches seyn soll, es nicht zum Anfange tauge, weil es von ihm aus keinen Fortschritt gebe (Vorr. IX); nur von einem Einfachen aus, das *zugleich* Dualität ist, sey ein Fortschritt möglich (§. 58). Reiff also glaubt, daß das Erste an sich schon eine Dualität seyn müsse; er läugnet, daß, wenn das Erste ein rein Einfaches sey, es von ihm aus einen *immanenten* Fortschritt gebe. Das heißt die Arbeit des Philosophirens sich leicht machen. Damit ist die ganze Philosophie schon präsumirt, und das Allerschwierigste, wie in dem Einen eine Zweiheit, in dem sich Gleichen eine Ungleichheit begreiflich sey, lediglich umgangen. Das Aller

erste muß schlechterdings ein Identisches seyn. Denn das Gegebene ist ein Vieles, mannigfach Bestimmtes. Ueber dieses soll aber hinausgegangen und zwar schlechthin hinausgegangen werden, wenn das reine Princip gefunden werden soll. Schlechthin hinausgegangen über das Viele wird aber nur, wenn wir den Begriff der reinen Einheit gewinnen, der hiemit allein Princip seyn kann (vrgl. §. 4 uns. Abhandlung). Daß aus der reinen Einheit die Zweiheit auf eine rein immanente Weise nicht begreiflich sey, ist eine Versicherung, die wir glauben thatsächlich widerlegt zu haben.

Fichte sodann findet das Erste nur durch fortgesetzte Abstraction, die er richtig als Analyse faßt, Reiff setzt diese Abstraction selbst als das Erste. Dahin bestimmt Reiff selbst seinen Fortschritt über Fichte hinaus. Der Begriff des Ich als des sich selbst setzenden, sagt er S. 47, setzt die Aufhebung der Beziehung auf ein Anderes voraus, folglich muß er auch als diese Aufhebung dargestellt werden. Dieß hat Fichte völlig übersehen, dieß aber ist gerade der wichtigste Punkt, auf den es hier ankommt. Wir müssen hier genau und bestimmt folgende Frage aufstellen, von welcher die ganze Lehre Reiffs abhängt: Ist jene Aufhebung der Beziehung auf ein Anderes wirklich der primitive Act des Ich oder soll jene Aufhebung blos der wissenschaftliche Beweis von dem Wesen des Ich seyn, vermöge dessen es in der Setzung seiner selbst Setzung eines Anderen als es ist? Umgehen läßt sich diese Frage nicht durch die beliebte Auskunft, daß der Uraet ein ewiger sey, also als ein werdender nicht aufgefaßt werden dürfe; denn, wenn er auch ein ewiger ist, so ist er doch Princip, hiemit logisch das Erste. Wäre nun aber jene Aufhebung der Beziehung auf ein Anderes wirklich der primitive Act, der Uract, aus dem alles erst geworden, so läge die contradictio in adjecto vor Augen, da ja die Beziehung auf ein Anderes der Aufhebung nothwendig vorangehen muß, diese also d. h. die Thätigkeit des Ich auf das Andere, nicht das Primitive seyn kann. Somit bleibt nichts übrig, als das zweite Glied unsere dilemmatischen Frage. Jene Aufhebung kann nur der wissenschaftliche Beweis von dem Wesen des Ich seyn, vermöge dessen es in der Setzung seiner selbst, der aber dann kein Anders vorangeht, Setzung eines Anderen aus sich ist. Dann aber kann die

Abstraction selbst nicht mehr unmittelbar als Princip ausgesprochen werden; dann vermag auch Reiff gegen seinen Vorgänger nicht mehr in dieser Beziehung zu polemisiren. Denn es ist dann auch seine Abstraction nicht mehr objectiv das Erste selbst, sondern nur der subjective Act des Philosophirenden, aus welchem dieser erst auf ein objectiv Erstes als ein Anderes, als jener Act der Abstraction selbst ist, schließt. Als ein Anderes, sage ich; denn Ich, welches in der philosophischen Abstraction seine ewige Wesenheit entdeckt, findet ja diese Wesenheit nicht mehr als ursprünglich bedingt durch ein Anderes, von dem es erst zu abstrahiren hätte, sondern als Grund eines Anderen, das vor ihr gar nicht ist. Erinnern wir uns daran, daß Reiff durch jene Abstraction auf die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven kommen will und diese eigentlich seine erste Thesis ausmacht, während doch jene Abstraction selbst absolut antithetisch ist und erst in diese Indifferenz umschlägt, so sehen wir hier die Methode der Erhebung des Bewußtseyns vom Gegebenen zum Princip, bei welcher jene Erhebung selbst lediglich ein subjectiver Act ist, gleichfalls durchblicken, ohne daß aber diese Methode dem Verfasser selbst zum bestimmten Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint.

Haben wir nun aber auch bisher die beiden historischen Auffassungen des Ich als Princips als ungenügend gefunden; so ist auch hiemit über das Princip selbst noch nicht entschieden. Ist es nicht immerhin möglich, ja nothwendig, in dem Ich das Princip der Philosophie zu finden? Diese Frage führt uns auf die Wahrheit jener Lehre an sich. Von sich selbst, sagt man, kann das Ich nicht abstrahiren, da es das Abstrahirende ist und da das Abstrahirende immer nur von einem Anderen, als es selbst ist, abstrahirt. Hieraus folgt nothwendig, daß Ich das Erste ist, über welches hinaus es kein Höheres gibt. Liegt also hierin nicht der absolute Beweis von der Nothwendigkeit, Ich als Princip zu setzen, auch abgesehen davon, wie dieß nun genauer gedacht werde, und ob die Versuche, die Absolutheit des Ich zu deduciren und durchzuführen, in Wirklichkeit ganz gelungen sind oder nicht? Wir antworten, daß man hiebei wesentlich unterscheiden müsse. Jener Satz, Ich kann nicht von sich selbst abstrahiren, kann nur den gedoppelten Sinn haben:

entweder Ich ist nothwendig das Object seines Denkens, oder Ich ist nothwendig das Subject der Abstraction. In dem ersteren Falle vermöchte Ich nie z. B. den Begriff des Seyns, Wesens, nie überhaupt den des Nicht-Ich zu denken, was niemand behaupten wird und am wenigsten die Freunde dieser Lehre selbst behaupten können, da sie die Thätigkeit des Ich als Setzen eines Anderen, als es selbst ist, begreifen wollen. Im zweiten Falle folgt gar nichts für die Principienlehre. Denn Ich verhält sich bei der Abstraction, sofern es Subject derselben ist, lediglich als Formthätigkeit, durch welche das Was derselben nicht bestimmt ist. Wäre dieß der Fall, so würde wieder zu viel folgen. Es würde folgen, daß Nicht-Ich schlechthin dasselbe sey, was Ich, weil selbst diejenige Formthätigkeit, durch welche Ich ein Nicht-Ich denkt oder setzt, Ich ist. Aber abgesehen von diesen Consequenzen, so gilt jener Satz, in seiner zweiten Form genommen, nicht einmal absolut. Er ist nämlich unrichtig, wenn er sagen soll, daß Ich sich nicht Object werden könne, sofern es Subject der Abstraction, das Abstrahirende ist. Denn daß Ich dieß vermag, ist thatsächlich. Ist aber dieß ihm möglich, so folgt die Consequenz nicht, die man ziehen will, sobald Ich in seiner Formthätigkeit etwas findet, was es bestimmt, sie nicht als die des Princips zu setzen.

Hiezu aber hat Ich allen Grund. Der Anfang der Philosophie wird entweder in dem Sinne des Ausgangspunktes oder in dem des Princips genommen und im letzteren Falle ist das Princip entweder Erkenntniß- oder Realprincip. Im Sinne der beiden ersteren Fälle könnte Ich wohl der Anfang der Philosophie seyn und wir haben schon bemerkt, daß der geschichtliche Anlaß, Ich als Princip zu setzen, lediglich der war, weil in ihm die transcendentale Einheit der reinen Apperception gefunden wurde. Ich war ursprünglich Erkenntnißprincip. Allein schon Fichte hat den Schritt gethan, Ich als Realprincip zu setzen, und in diesem Sinne ist es auch neuerdings wieder zum Princip der Philosophie erhoben worden. Hievon handelt es sich auch hier allein. Wie nun aber kann Ich als Princip alles Seyns an sich gedacht werden, auch abgesehen davon, daß die Versuche, dieß begreiflich zu machen, nicht genügen? Ich halte dieß für schlechthin unmöglich zu denken, sobald man bestimmt die Begriffe auffaßt.

Das Ich, welches Princip seyn soll, soll das reine, nicht das individuelle, empirische Ich seyn. Alle Einwendungen gegen das fichtesche Princip, erklären die Vertheidiger desselben, kommen nur von jener Verwechslung her. Gut! aber sehet nur zu, daß Ihr nicht selbst unwillkürlich in diese Verwechslung gerathet, und sie der Grund Eurer ganzen Lehre sey! Das reine Ich ist doch jedenfalls ein und dasselbe Subject mit dem individuellen. Ist es aber dieß, so kann es als Subject nie, in keiner Zeit und unter keiner Bedingung handeln ohne das individuelle. Setzt man es also doch als Subject an den Anfang alles Seyns, wie denn dieß der Fall ist, wenn es sich selbst setzen oder das Andere schlechthin als Anderes setzen soll, so glaubt man zwar nur das reine Ich zu haben, hat es aber zugleich als individuelles gedacht und diesen Begriff mit untergeschoben.

Wenn aber keine Kritik vollendet ist, ohne zugleich positiv zu seyn; so fragt es sich: was ist denn das ewig Wahre in der Ichheitslehre? Wir haben dieß schon früher angedeutet, bemerken hier aber noch ausdrücklich Folgendes: 1) Mit Recht setzt jene Lehre an den Anfang alles Seyns ein Ich. Eine Ichheit muß irgendwie als das Primitive gedacht werden, obwohl es nicht ohne die Wesenheit und ohne die Einheit seyn kann, welche als das ewige Band beider existirt. Dieß ist so evident, daß man sich nicht wundern kann, wenn Einzelne von der neuesten Philosophie aus, da sie die Substanz erst am Ende als Subject faßt, sich wieder zu der fichteschen Lehre zurückgetrieben sehen. Nicht in jeder Beziehung ist immer die folgende Philosophie ein Fortschritt über die vorangehende hinaus, sondern oft ist dieser Fortschritt in anderer Beziehung mit einem Rückschritt verbunden. 2) Das absolute Ich ist die Entelechie des creatürlichen Ich, und dieses reicht insofern bis in den Anfang alles Seyns zurück. Wie könnten wir abstrahiren von dem Gegebenen und zu Gott gelangen, wenn nicht Gott in uns wäre? Ein Unendliches ist uns also immanent. Allein jene Abstraction beruht selbst auf einer Trennung des reinen Denkens und der Anschauung. Vermöge dieser Trennbarkeit beider Seiten in uns, die zu unserem ganzen Wesen gehört, kann unser Wollen und Denken nie schaffend wirken, sondern ist überall nur eine Umbildung des Angeschauten durch das Denken oder reine

Wollen. Das absolute Ich aber muß schöpferische Causalität oder sein Denken muß unabtrennbar Wille der Anschauung seyn. Ich also in der Trennbarkeit der Momente seines Selbstbewußtseyns setzt nothwendig die absolute Identität sich selbst voraus und geht somit insofern über sich hinaus. Allein die absolute Identität kann selbst nur schaffen, indem sie die ewigen Elemente ihres Seyns als trennbar setzt. Hier entsteht der Kreis der creatürlichen Iche in Gott. In ihnen ist aber das Ideale und Reale trennbar nur damit der Geist auf freie Weise in der Wiedergeburt des Universums das Ideale im Realen verwirkliche. Der Kreis der creatürlichen Henaden ist also der Endzweck des Universums oder Gottes in sich selbst oder er ist Gott in der Form der frei schaffenden, sich wieder fassenden Liebe.

Der formale Idealismus hat diese Kritik über sich selbst geliefert. Er hat sich in die absolute Einheit zu erheben versucht, und ist dadurch selbst über sich hinausgegangen. Dieß ist das Letzte, was wir zu zeigen haben. Fichte dachte die absolute Einheit zuerst als moralische Weltordnung. Gott ist ihm die moralische Weltordnung. Zu der Annahme einer solchen kommt das Ich durch das Bewußtseyn, daß es in seiner freien Thätigkeit durch den Pflichtbegriff bestimmt sey. Indem es die Pflicht zu realisiren strebt, strebt es nach einer moralischen Weltordnung, welche schlechterdings nothwendig ist. Wie aber? kann dieser dürftige Begriff, dieses Abstractum das Schaffende seyn? Jedermann sieht, daß die moralische Weltordnung, wie Fichte sie deducirt, consequenter Weise nur seyn soll, nicht aber daß sie ist und zwar, daß sie das Ursprüngliche, Grund alles Seyns ist. Moralische Weltordnung, sagt er, darum selbst sich verbessernd,[1] — oder, wenn man sich an das Wort, als ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans, nicht gewöhnen kann — moralisches Princip, moralisch schaffende Macht: — allerdings ist (existirt) Gott an sich selbst nur als solche, und es ist uns durchaus kein anderes Mittel gegeben, ihn im Begriffe, so daß dieser nicht leer sey, zu erfassen oder wirklich in ihm, mit ihm vereinigt, zu leben, außer in diesem Elemente. Darum ein Ordnendes, und ein zu Ordnendes, Sphären dieser Ordnung

[1] Fichtes nachgelassene Werke. B. III. S. 392.

bis herab auf die Sinnenwelt. Allein in jener ist er aber zu erfassen. Er existirt nicht als Natur, oder als ein System von Ichen; denn diese insgesammt existiren nicht eigentlich, nicht in jener Ordnung und zufolge derselben, sondern nur in der Erscheinung derselben und zufolge ihrer ewigen Erscheinbarkeit. Es erhellt hieraus, 1) daß Fichte, selbst das Ungenügende seines Gottesbegriffes erkennend, aber freilich nicht wirklich aufhebend, den Begriff Ordnung, das Abstractum in den Begriff, Ordnendes, ein Subject verwandelt. Doch aber soll es bei dem Abstractum verbleiben. Da beweise er denn, wie eine Ordnung als solche, ohne wirklich Subject zu seyn, ein Ordnendes seyn könne! 2) Das Ordinans wird plötzlich ein creans. Das sind aber wieder zwei himmelweit verschiedene Begriffe. 3) Die moralische Weltordnung wird mittelst jener Erschleichungen zur moralisch schaffenden Macht. Dieß ist der Begriff, bei dem wir uns beruhigen sollen, gehüllt in ein Helldunkel, in welches man alles Mögliche hineinphantasiren kann. Was Fichte sich dabei eigentlich dachte, erhellt aus seiner Behauptung, daß die moralische Ordnung kein System von Ichen sey, daß diese eigentlich nicht existiren, sondern nur zur Erscheinung der Ordnung gehören, d. h. jene Macht ist die Eine Substanz, deren Accidenzen die Iche sind, nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie. Es gibt kein anderes Seyn, als Gott; Gott ist also absolutes Seyn und Leben, wie Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben ausführt.

Somit haben wir in dem fichteschen Systeme einen gedoppelten Gegensatz: 1) im Ich zwischen seiner Unendlichkeit und Endlichkeit. Das reine unendliche Ich ist nur das Nein des endlichen, das es doch selbst voraussetzt. Von einer Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen in der reinen Persönlichkeit ist auf diesem Standpunkte keine Rede; die höchste Aufgabe der Wissenschaft in Kunst, Religion und Ethik bleibt unbegriffen; sie muß unbegriffen bleiben und das Ich nothwendig der tantalischen Unruhe, das Unendliche erreichen zu wollen und es nicht erreichen zu können, überantwortet bleiben, weil das Ich das Unendliche selbst seyn will, weil es nicht erkennt, was Leibnitz so genial angedeutet hatte, daß es nichts sey, als eine bestimmte Form und Anschauung des Unendlichen, daß also nur das Wollen

seiner selbst als einer besonderen Potenz des Unendlichen, wie sie in der Selbstanschauung Gottes ist, das wahre, religiöse, ethische und ästhetische Ziel seines Lebens ausmache. 2) Der zweite Gegensatz, den wir haben, ist der zwischen dem Ich als dem Absoluten, zu welchem sich alles Andere nur als Accidenz verhält, und zwischen der absoluten Substanz, der gegenüber umgekehrt Ich bloßes Accidenz ist, ja welcher gegenüber es gar keine bestimmte Iche, hiemit auch kein System derselben gibt. Beides hat Fichte gelehrt. Wie hängt beides zusammen? Wie konnte Fichte in jenen ungeheuren Widerspruch mit sich kommen? Offenbar hat ihn die göttliche Idee hiezu getrieben. Das prometheische Ich, unvermögend, in seiner Unendlichkeit sich zu halten und in diesem wolkenlosen Aether den Genuß seines Strebens zu finden, stürzt sich, da es mit der Schranke der Wirklichkeit beständig zu ringen hat, in den tiefen Quell der ewigen Einheit, in welchem alle Qual endigt.

Das ist's! Seit in Urania's Aug', die tiefe,
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm' ich, selber still, hineingesehen:
Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe,
Und ist in meinem Seyn — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

oder:

Es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in Deinem Streben.[1]

In diesen schönen Worten, die an das Heiligste anklingen, sehen wir ein Ineinanderübergehen der entgegengesetzten Standpunkte, des Spinozismus und der Ichheitslehre. Das Ich ist das reine Ich, aber als reines Ich schlechthin unendlich, also kein Selbstbewußtseyn, sondern ein und dasselbe, was die Substanz, die ewige Einheit selbst ist. Allein die ewige Einheit (Urania) schaut sich doch an; Ich ist das Auge, in dem Urania sich sieht. So verschwindet das Ich in die Einheit, die Einheit reflectirt sich im Ich. Allein die Selbstanschauung der Urania ist ja nur die Anschauung eines Anschauungslosen. Die Urania schaut in Wahrheit nicht. Das Anschauende muß also im Anschauungslosen wieder verschwinden. In dem Unendlichen,

[1] Nachgel. Werke. S. 347. 348.

Gränzenlosen, dem dunklen Grunde der Urania ist nichts zu schauen.

Auch Reiff kann nicht umhin, die absolute Einheit jenseits des Ich zu stellen. Der Wille ist ihm zufolge als absoluter in Spannung gegen seine absolute Aufhebung, er setzt sich dieser schlechthin entgegen und erfaßt sich für sich; so aber ist er vermöge jener Entzweiung, in welcher der Wille immer zugleich absolut aufgehoben ist, als die absolute Kraft, die er ist, aufgehoben zum absoluten Object; er geht mit diesem zur absoluten Indifferenz zusammen. In dieser ist alle Dualität verschwunden; und Gott, das Ganze, ist nicht mehr nur innerhalb der Dualität, sondern er ist als das Ganze der wahrhaftige, unendliche Gott. Gott ist die ewige Einheit des Willens und der Objectivität, die reine Aseität, das von allen Dingen, so wie vom Menschen, schlechthin unergriffene, verborgene Wesen. Er ist die absolute Voraussetzung, von der aus wir uns erheben, aber auch die ewige Stille, in der wir die Qual und die Schrecken unseres Inneren lösen, indem wir den Tod unseres Selbstes erleidend in sie eingehen. In jenem Eingehen versenken wir uns selbst mit allem Elend, mit allem Leiden, das uns ins Innerste schneidet, mit allem Trotz der Selbstheit, welcher nur der machtlose Kampf gegen jenes Leiden ist, in den ewigen Gott.[1]

Substanzieller Idealismus.

§. 107.

Jenseits des Ich und des Nicht-Ich liegt also eine höhere Einheit, Gott als die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, welche erst in jenen Gegensatz sich dirimirt. Die Lehre, welche diese Idee zu ihrem Princip hat, ist der substanzielle Idealismus. Sein Urheber ist Schelling. Nachdem er schon im ersten Stadium seiner philosophischen Laufbahn, obwohl im Ganzen noch auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre stehend, doch über die letztere dadurch hinausgegangen war, daß er die von ihr verkannte Idee der Natur auf originelle Weise zum Bewußtseyn brachte und zwei Grundwissenschaften unterschied, von welchen

[1] Reiffs System der Willensbestimmungen §. 31—32.

die eine, die Naturphilosophie, vom Objectiven auszugehen und zu begreifen hat, wie dieses von Stufe zu Stufe in Intelligenz sich verkläre, die andere, Transcendentalphilosophie genannt, das Subjective zum Ausgangspunkt nehmen und aus ihm das Objective ableiten soll; so befreite er sich vollkommen vom fichteschen Idealismus und stellte den ihm entgegengesetzten substanziellen Idealismus in der zweiten, hieher allein gehörigen Epoche seines Philosophirens auf, deren Resultate in mehreren Schriften, methodisch aber in der bekannten Abhandlung seiner Zeitschrift für specul. Physik Bd. II. Heft 2 entwickelt sind.

Die geniale philosophische Anschauung, welche in allen Schriften Schellings blitzartig durchleuchtet, bezeichnet es in dieser Abhandlung, daß Schelling in ihr bis zur reinsten, abgezogensten und lautersten Idee Gottes sich emporschwingt. Das Absolute ist die Identität (§. 8). Die Identität aber ist unbedingt, unendlich und alles Seyn, wie umgekehrt Alles, was ist, in sich Eines ist (§. 9—12). Der Rückgang auf das Allerinnerste des Seyns, welchen die Philosophie von Zeit zu Zeit macht, bezeichnet immer einen originellen Ansdng von wahrhaft genialer Tiefe, den sie urschöpferisch zu gewinnen im Begriffe steht. Diese Vertiefung der schellingischen Anschauung mußte darum nothwendig über den Dualismus des formalistischen Idealismus principialiter hinausführen. Die Identität oder die Vernunft ist die absolute als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 1). Mit diesem bestimmten Princip ist der fichtesche Idealismus überflügelt. Der fichtesche Idealismus mochte selbst sich genöthigt sehen, auf jene Indifferenz zu recurriren. Wir wollen darüber nicht streiten, ob Fichte oder Schelling zuerst jene tiefere Idee des Absoluten wieder gewonnen habe. Gewiß ist, daß Schelling sie allein und zuerst in ihrer ganzen Bestimmtheit ausgesprochen, daß er erkannt hat, wie in jener Idee ein höheres Princip liege, als in dem fichteschen Ich. Wenn das Ich Wissen und Seyn, Ideales und Reales, Handlung und Leiden nur durch den herbsten Gegensatz hindurch in sich zu combiniren vermag; so muß über diesem Gegensatze eine Einheit seyn, welche jene beiden Elemente in ursprünglicher Harmonie vereinigt enthält. Die absolute Einheit kann nur seyn Einheit der Wesenheit und des Geistes und ihre Vermittlung auf ewige Weise. Es war ohne

Zweifel diese Idee Gottes, welche von unserem Selbstbewußtseyn vorausgesetzt wird und unvertilgbar ihm selbst als sein Grund inwohnt, — diese Idee war es, die schon in damaliger Epoche der schellingschen Philosophie von ihrem Urheber geahnet ward. Oder soll der Ausdruck: Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, eine völlige **Unterschiedslosigkeit** beider Elemente in Gott bezeichnen wollen? Dann wäre das damalige schellingische Princip kein Fortschritt über das fichtesche, im Gegentheile ein Rückschritt zum puren und nackten Spinozismus gewesen. Nein! Schelling hatte mit seiner innersten Anschauung noch mehr im Sinne,[1] als jene bloße Vernichtung des Gegensatzes in Gott. Darauf weist namentlich sein Satz: Die Identität ist nur unter der Form des Selbsterkennens ihrer selbst als identisch mit sich selbst, und es gibt kein ursprünglich Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet (§. 18. 19). Hienach hätten wir die absolute Einheit als ewige Subject-Objectivität in sich, oder als ewige Identität ihres Seyns und ihrer Form, des Selbsterkennens, in welchem Selbsterkennen sie aber allein in Wahrheit mit sich identisch ist. Hier ist die tiefe Ahnung der absoluten Idee. Gewiß sie war es, die Schelling über Fichte hinausführte. Die absolute Idee ist die begeistende und fortführende Potenz auch des einseitigen Idealismus gewesen; dieser hat gestrebt, sie zu erfassen, um in ihr in seine ewige, göttliche Wahrheit einzugehen und zur Befriedigung zu kommen.[2]

Allein **erreicht** hatte damals Schelling das volle Bewußtseyn über die absolute Idee noch nicht. Das Selbsterkennen der Identität, fährt er fort, ist unendlich und unendlich kann sie sich nicht erkennen, ohne sich als Subject und Object zu setzen (§. 20. 21). Wohl! aber setzt nicht dieses Außereinander beider, des Subjectiven und Objectiven, ein ewiges Ineinander derselben in Gott, setzt nicht die unendliche Succession, in welcher die reale und ideale Selbstsetzungen der Einheit beständig sich fordern und wechselseitig sich verdrängen, ein Zumal der absoluten

[1] Ich sage ausdrücklich: im Sinne. Das Sinnen des Geistes ist nicht immer sein exactes Wissen.

[2] Schon der formalistische. Das ist die reine, stille Urania oder die ewige Ruhe Gottes, in die sich das Ich versenkt.

Elemente in der göttlichen Henade voraus? Hätte Schelling aufrichtig[1] sich bemüht, die Differenz des Idealen und Realen aus Gott abzuleiten, statt, womit er sich in seiner ganzen Abhandlung begnügt, die Differenz als gegeben vorauszusetzen und sie nur auf das Absolute zu beziehen; — er hätte schon damals in der Identität an und für sich die Wesenheit (das Seyn) und das Selbsterkennen erblicken müssen. Dieß unterließ er aber noch, und, indem er eben deßwegen nicht unterschied zwischen idealer und realer oder reiner und concreter Selbstanschauung der absoluten Henade, glaubte er, ihr Selbsterkennen sey nur in derjenigen Subjectivität, welche als ein Anderes außer sich die Objectivität hat, gesetzt und darum nur in einer unendlichen Potenzenreihe, in der Gott nie als absolute Entelechie erscheint, möglich.

Somit steht die in der Zeitschrift für speculative Physik niedergelegte Anschauung Schellings noch ganz innerhalb der Reihe der idealistischen Immanenzlehren, und es ist nun genau der Standpunkt zu bezeichnen, welchen sie in dieser Reihe einnimmt. Diesen können wir nicht genauer charakterisiren, als wenn wir jene Lehre bestimmen als substanziell idealistischen Pantheismus.

Sie war ein Pantheismus, wie wir schon gesehen haben. Es existirt nichts, als die Identität, und die Identität ist Selbsterkennen nur im creatürlichen Geiste; Gott ist ewige Subject-Objectivität, heißt nach ihr nur: er ist der unendlich endliche Proceß, als Object und Subject sich zu setzen.

Sie war aber substanzieller Pantheismus. Gott an sich war ihr die Indifferenz von Subject und Object, also selbst keines von beiden, sondern nur Grund dieses Gegensatzes, ganz dasselbe, was Spinoza's Substanz mit den beiden Attributen des Seyns und Denkens. Dieser Rückschritt Schellings zu Spinoza war jedoch insofern ein Fortschritt über Fichte hinaus, als der Dualismus des absoluten Ich den Geist nöthigte, die an und

[1] Aufrichtig, sage ich. Denn man kann Anderen (vielleicht sich selbst), wie in Bälde erhellen wird, das Blendwerk einer solchen Deduction durch Hypostasirung von Abstractionen vormachen, wobei man noch ein vornehmes Selbstgefühl gegen diejenigen mit in den Kauf nimmt, welche dieses Blendwerk durchschauen.

für sich seyende Identität der endlichen Gegensätze wieder zu erkennen. Spinoza, der todt geglaubte, hat in Schelling seine Wiederbelebung gefunden. Diese Reproduction des Spinozismus bleibt eine ewig denkwürdige That Schellings; sie war die Bedingung einer höheren Philosophie, obwohl nicht selbst schon die letztere.

Der Spinozismus Schellings war aber schon damals ein vergeistigter, idealistischer. Bleibt Spinozas Substanz in ihrer ewigen Gleichheit mit sich; so ist Schellings Identität die ewige Thätigkeit, sich als Object und Subject zu setzen. Ist nach Spinoza der Geist nur ein Modus der Substanz; so ist nach Schelling die Identität nur in der Form des Selbsterkennens mit sich eins, ja das Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst. Hierin sehen wir eine Verschmelzung des spinozischen Realismus und des fichteschen Idealismus; der Idealismus ist die Form, der Realismus der Leib des Systems und über beiden schwebt die für sich indifferente Identität.

Hier liegt nun die ganze Ungenüge des damaligen Standpunkts Schellings offen zu Tage. Den Spinozismus hat Schelling nicht vollkommen über sich hinausgehoben, und eben deßwegen ist seine Abhandlung nicht ohne auffallende Widersprüche geblieben. Die Identität ist selbst nur die abgezogene Einerleiheit, A=A. Eine wirkliche Ableitung des Endlichen aus ihr ist so wenig möglich, als aus Spinoza's unendlich Seyendem. Schelling erkennt dieß selbst, und erklärt darum für den Grundirrthum aller Philosophie die Voraussetzung, daß die absolute Identität wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieß Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Nichts sey, an sich betrachtet, endlich oder entstanden, und die Dinge als endlich, mannigfaltig und verschieden betrachten, heiße, sie nicht an sich betrachten (a. a. O.). Einen Gegensatz in der Selbstoffenbarung der Identität kann Schelling darum noch weniger zugeben. Selbst der Gegensatz zwischen den beiden relativen Totalitäten, der Natur, in welcher das Reale, und dem Geiste, in welchem das Ideale überwiegt, — auch dieser Gegensatz ist ein Gegensatz nicht dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach, ja er soll als Gegensatz nur dem erscheinen, welcher sich außerhalb der Indifferenz befindet.

Vermöge dieser, den Idealismus wieder zurückdrängenden Neigung zur Substanzialität der Anschauung ist auch der höchste Begriff, unter welchem Schelling das Absolute denkt, nicht der des Geistes, sondern der des Gleichgewichts des Idealen und Realen (§. 25). Der Geist, in welchem das Ideale vorherrscht, ist ebendeßwegen eine nichtabsolute, eine blos relative Totalität, welche sich außerhalb der absoluten Identität befindet (§. 25 Zus.), und die absolute, über dem Geiste stehende Totalität, sie, welche die höchste, philosophische Anschauung ausmacht, ist die Welt als ein Ganzes, in welchem beide relative Totalitäten gleich sehr, in gleicher Quantität gesetzt sind, in welchem hiemit in letzter Beziehung ein Gleichgewicht des Idealen und Realen enthalten ist. Diese quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität ist die absolute Identität (§. 30). Nichts so sehr charakterisirt das Zurücksinken Schellings auf den substanziellen Standpunkt, als dieses Depotenziren des Geistes, der allein die absolute Totalität selbst ist, unter den leeren, mechanischen und quantitativen Begriff des Gleichgewichts des Geistigen und Sinnlichen. Es ist daher kein Wunder, wenn sich sogar in der Form seines damaligen Philosophirens jenes Zurücksinken ausdrückt; es die geometrische Methode, der Schelling sich damals bedient hat, — eben jene Methode, welche Spinoza in seiner Ethik anwandte, und welche sich ganz für die Darstellung der starren Substanzialitätslehre eignete, keineswegs aber die Form des Idealismus seyn kann, wenn dieser einmal zum vollendeten Selbstbewußtseyn gelangt ist.

Logischer Idealismus.

§. 108.

Jene unvollkommene Form, welche der Idealismus in Schellings Philosophie gefunden hat, hat sich aufgehoben in dem logischen Idealismus. Das System Hegels ist unter allen Systemen des Pantheismus das ausgebildetste, lebensvollste und gehaltreichste. Es ist ein durchgeführter Idealismus. Haben wir als das Wesen des Idealismus bezeichnet, daß ihm nicht das Seyn, sondern das Ideale, Vernunft und Wissen, das Höchste sind; so muß nothwendig der rein logische Idealismus,

welcher die Vernunft oder das Denken als das Eine und Alles setzt, der zu sich gekommene Idealismus selbst, seine vollendete Form seyn. Ein solcher logischer Idealismus ist aber der hegelsche. Ihm ist Gott an sich das reine Denken, das reine System der abstracten Kategorien, die Natur die Entäußerung des Denkens und der Geist das Denken des Denkens, Gott schlechthin. Im hegelschen Systeme als dem vollendeten Panlogismus begegnet uns also die vollendetste Consequenz, der durchaus adäquate Ausdruck dessen, was wir früher als Wesen des Idealismus in seinem Gegensatze zum Realismus bezeichnet haben.

Welchen Fortschritt Hegel in seiner Philosophie gemacht, wenigstens erstrebt habe, heben wir noch genauer heraus, indem wir den Inhalt und die Form dieser Philosophie, soweit sie hieher gehören, charakterisiren.

Der Idealismus in seiner Vollendung muß in der Idee des absoluten Geistes endigen. Diese Idee ist freilich ein Begriff, worin der Idealismus seinen Gegensatz zum Dogmatismus aufgibt. Allein wir haben schon früher bemerkt, daß die Vollendung des antithetischen Idealismus über den Kreis, in welchem er sich bewegt, selbst hinausführe. Ist das Ideale das Höchste, so kann auch nur der Geist und zwar der unendliche Geist Gott seyn. Hegel hat diese Einsicht gewonnen. Er hat gestrebt, in die letzte Abstraction zurückzugehen, aber nur, um sie zur wahrhaften, concreten und idealistischen Bestimmung der Idee Gottes zu erheben. Hegel beginnt sein System mit dem abstracten Begriffe des Seyns, führt ihn in seiner Logik durch die Kategorie des Wesens bis zur Idee, als der Einheit des Begriffs und der Objectivität durch, und läßt ihn in der Realphilosophie endlich bis zu dem höchsten Begriffe Gottes, dem des absoluten Geistes, sich vertiefen. In der Naturphilosophie nämlich wird die Idee begriffen als sich zunächst äußerlich in Raum und Zeit anschauend, aber immer tiefer aus dieser Aeußerlichkeit in sich zurückgehend, sich in sich reflectirend, bis sie im Thiere empfindende Seele wird. In der Philosophie des Geistes endlich gewinnt der logische, allgemeine Begriff, welcher in der Natur sich entäußert hat, sein unendliches Seyn in sich, er kehrt in sich selbst zurück und wird so Geist. Der Geist ist

wieder eine Triplicität. Im Einzelnen ist er auf subjective, im Staate auf objective Weise wirklich, bis er in Kunst, Religion und im reinen Wissen als absoluter Geist, als Einheit des subjectiven und objectiven Elements oder als unendlich sich wissende und anschauende Idee sich actualisirt. In diesem letzten Stadium, dem absoluten Wissen kehrt er aber in seinen Anfang, das logische Element, zurück, um so als ein in sich geschlossener Kreis von Kreisen zu existiren.[1] Bringt Hegel hierin schon ihrer Form nach die wahrhaft philosophische Erkenntniß des Absoluten insofern durch die Dialektik seines ganzen Systems zum Bewußtseyn, als er nicht ein schon von Anfang an inhaltvolles, sondern ein reines Wissen als das erste setzt, welches erst durch sich selbst den reichen Gehalt des religiösen Bewußtseyns sich geben und logisch gewinnen muß, so hat er zugleich den pantheistischen Idealismus in die absoluteste Form, deren er fähig ist, auch seinem Gehalte nach erhoben. Während Schelling in seiner früheren Philosophie den Geist als eine blos relative, hiemit nur endliche Form der absoluten Totalität, des Gleichgewichts des Idealen und Realen setzt, bestimmt Hegel den Geist als das allein wahre Absolute, welches zugleich das Resultat und die Wahrheit der Natur ist. Denn der Fortgang der Idee von dem abstracten Begriff des Seyns bis zu dem unendlich reichen des absoluten Geistes soll in dem Systeme Hegels den Sinn haben, daß der folgende Begriff, welcher logisch sich als Resultat der Dialektik des vorangehenden ergibt, in Wirklichkeit, weil er den vorangehenden als Moment enthält, Grund desselben als einer Voraussetzung ist, die er sich gegeben hat. Die Definition Gottes als des absoluten Geistes, welche sich am Schlusse der Philosophie ergibt, ist daher vielmehr die allein wahre und adäquate. Gott ist absoluter Geist und die Natur ein Gesetztes, ein Moment in Gott als dem absoluten Geiste, der unendlichen, Alles in sich schließenden Totalität,[1] welche ebenso vor, als nach der Natur, ihr Zweck und Grund ist. Idealistischer kann eine Philosophie, wenn wir dem Wortlaut nach urtheilen, nicht

[1] Es genügt wohl an dieser kurzen Darstellung eines sonst her längst bekannten Systems.

[1] Hegels Werke, B. VII, S. 695. B. III, S. 64.

seyn. Der fichtesche und frühere schellingische Idealismus sind in dem Systeme Hegels zur absoluten Einheit und Form vereinigt. Die Substanz Schellings ist das geworden, was Princip des formalistischen Idealismus war, Ich, Subject, und es ist so geleistet, was schon in Schellings Philosophie als Idee durchleuchtete, was sie aber nicht durchführte, weil sie immer wieder in die substanzielle Anschauung der blossen Identität alles Seyenden zurückfiel und das Ideale nur als die eine Hälfte, statt selbst als das Ganze setzte, — geleistet, sage ich, ist, was Ziel alles Idealismus seyn muß, die Substanz als Subject, als unendlichen Geist zu begreifen.

Diese vollendete Form hat aber der pantheistische Idealismus im Systeme Hegels nur deßwegen gefunden, weil Hegel als das innerste Wesen aller Dinge die Negativität erkannte. Alle Dinge sind nach ihm an sich selbst widersprechend und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrückt. Das Negative ist in seiner wahrhaften Bestimmung das Princip aller Selbstbewegung, die in nichts Anderem besteht, als in einer Darstellung desselben. Der Trieb, die Entelechie der Monade ist nichts Anderes, als daß Etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist. Die Mannigfaltigen werden erst, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegen einander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist (B. IV. S. 67 ff). In letzter Beziehung ist Negativität und Idealität identisch; der Geist ist absolute Negativität als die Einheit, welche ebenso die Gegensätze setzt, als über sie hinaus ist; die natürlichen Dinge gehen an ihrem Widerspruche zu Grunde, aber der Geist ist die Negation der Negation; das Negative seiner, die Natur setzt er sich voraus, um aus ihr in sich zurückzukehren und als unendliches Selbst zu seyn. Hierin liegt zugleich die Nothwendigkeit des Bösen; weil der Geist seine Freiheit nur darin hat, daß er Fürsichseyn wird, so muß eine Trennung seiner selbst und seiner Substanz eintreten; hier ist der Sitz des Bösen und des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung und die Freiheit des Geistes liegt (B. XII. S. 216 ff.). Wir sehen auch hier die höchste Form des idealisti-

schen Pantheismus. Hegel ist sich dessen wohl bewußt gewesen. Dieß, daß das Ideelle die Negativität, der Geist nur als Negation der Negation Geist und der Widerspruch das Wesen der Dinge überhaupt sey, setzt er als das Wahre überall den Dogmatismus des Verstandes, dem abstracten Gesetz der Identität entgegen, und in Wahrheit, wenn der Dogmatismus seine starre Form in dem Ausschließen der Gegensätze, oder darin hat, daß er die Gegensätze nur findet, im Absoluten aber sie als nichtig setzt, so mußte die Durchführung des Princips der Negativität, wie sie Hegel in seinem Systeme geleistet hat, auch ein durchgeführter Idealismus seyn. Vergleichen wir namentlich in dieser Hinsicht das hegelsche System mit den beiden vorangehenden, so ist der Fortschritt nicht zu verkennen, welchen es in der genannten Beziehung über den formalistischen und substanziellen Idealismus hinaus gemacht hat und dessen Hegel sich gleichfalls bewußt war (B. VIII. S. 41). Wir können sagen, daß der logische Idealismus auch in dieser Beziehung die Einheit des formalistischen und substanziellen sey. Hat nämlich der formalistische Idealismus wohl die ganze Schärfe des Gegensatzes zwischen dem Ich und Nicht-Ich ausgesprochen, aber ohne zugleich die Einheit des Entgegengesetzten zu begreifen, vielmehr so, daß das Entgegengesetzte zu dem Identischen nur hinzukommt und ewig ein von ihm nicht Assimilirtes bleibt; so hat der substanzielle jene Einheit wieder erkannt, aber ohne sie als die freie Macht zu begreifen, welche aus sich die Schärfe der Entzweiung hervorgehen lassen und sie in sich tragen kann. Der logische Idealismus dagegen — und eben hierin erhebt er sich zum absoluten Idealismus, hierin liegt die Möglichkeit, Gott als absoluten Geist zu denken und ihn als solchen in Allem zu begreifen — hat die absolute Einheit im Gegensatze zu seinem ausdrücklichen Princip. Seine Methode ist daher weder die geometrische des substanziellen Idealismus, noch die subjectiv idealistische des formalistischen, welcher, weil er die Gegensätze nur postulirt oder findet, immer das betrachtende Subject in den Gang der Sache einmischen muß. Die Methode des absoluten Idealismus ist die objectiv-idealistische, sie will nichts seyn, als der einfache Gang der Sache, aus der Einheit Gegensätze und aus dem Gegensatze wieder eine höhere, ihn umfassende

Einheit hervorgehen zu lassen. Die hegelsche Dialektik ist offenbar aus der fichteschen entsprungen. Indem sie aber die Reflexion ferne haltend, eine Gestalt des Universums um die andere durch ihre Gegensätze sich auflösen und in eine reichere sich erheben läßt, bringt sie die verborgene Fluctuation eines unendlichen Geistes zur Ahnung, einer Ahnung, die, weil die Entwicklung nicht endlos verläuft, sondern ein Kreis von Kreisen ist, das Gefühl der Beruhigung, wie es immer die Betrachtung eines Ganzen mit sich bringt, in sich schließt.

Alles dieses aber nur unter der Voraussetzung, daß es Hegeln Ernst ist mit dem Worte „absoluter Geist", einer Voraussetzung, die völlig falsch ist. So sehr das hegelsche System seine idealistische Tiefe, die Fülle der Anschauung und die Einheit seiner in sich zurückkreisenden Organisation nur durch die Behauptung hat, daß die früheren Stufen der logischen Idee von ihrem abstracten Anfang bis hinauf zum absoluten Geiste nicht vernichtet, sondern in dem Begriffe des absoluten Geistes nur aufgehoben werden, welcher vielmehr Grund der Natur, die sie, um sich anzuschauen, sich voraussetzende und als Moment in sich erhaltende, unendliche Subjectivität sey; so ist doch dieser Fortschritt Hegels nur ein Beweis von der Macht der absoluten Wahrheit, die immer klarer im pantheistischen Idealismus sich hervordrängt, ohne aber ganz durchgedrungen zu seyn, indem auch nach Hegel der absolute Geist nichts ist, als die sich selbst und die Natur denkende, speculative Vernunft.

Im philosophischen Wissen, der letzten Stufe des Weltprocesses, ist Gott absolutes Selbstbewußtseyn; an sich ist und bleibt er das Abstractum der Allgemeinheit, die wohl Subjectivitäten hervorbringen soll, an sich aber selbstlos ist. Daß dieß der Sinn Hegels sey, ist nach den stattgehabten Debatten völlig überflüssig noch beweisen zu wollen. Statt vieler Stellen nur die Eine, schlagende! Als der Zweck der Natur, sagt Hegel, ist der Geist vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch (!), sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber seine unendliche Freiheit läßt sie frei und stellt das Thun der Idee gegen sie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch

der Welt sicher ist, daß sein Thun ihre Thätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstract sich fassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dieß Thun des Geistes ist die Philosophie.[1] Aus diesem verworrenen Gerede, nach welchem der Geist in der Natur, die er sich voraussetzt, nur enthalten seyn, ursprünglich eine so unendliche Freiheit gegen die Natur haben soll, daß er sie frei entläßt, und doch erst, weil er zunächst aus dem Sinnlichen herkommt, im Philosophen sich befreien muß, indem er die Natur wissend reproducirt, — aus diesem Durcheinander von Begriffen geht wenigstens soviel hervor, daß das Absolute im Sinne Hegels absoluter Geist in letzter Beziehung einzig im philosophischen Wissen ist. Ist dieß richtig, so müssen wir Alles, was wir zu Gunsten des hegelschen Systems gesagt, bedeutend limitiren, zum Theil ganz zurücknehmen. Denn ein System, welchem der letzte Grundbegriff fehlt, auf den lebendig das Universum erbaut ist, muß, in seinem tiefsten Grunde betrachtet, durch und durch lückenhaft, und der Gehalt und die Tiefe, die es sich gibt, müssen ebenso leerer Schein seyn, als jene Begriffe des absoluten Geistes, der unendlichen Subject-Objectivität, in denen vornehmlich jene scheinbare Fülle des Bewußtseyns liegt, in ihm leere Redensarten sind.

Auf den ersten Blick erscheint als ein Vorzug dieses Systems die Einheit, welche es dadurch zu haben scheint, daß der abstracte Begriff in einen reicheren Begriff, dieser wieder in einen inhaltsvolleren zurückgehe, bis sie alle in der Art in der Idee des absoluten Geistes sich zusammennehmen, daß dieser als Grund aller vorangehenden Stufen des Begriffs sich bestimmt, die vorangehenden Stufen aber als seine bloßen Momente erscheinen. Wir haben aber nicht nur gesehen, was Hegel sagen will, wenn er den Geist als Grund des Processes bestimmt, aus dem er dialektisch resultirt, sondern wir müssen überhaupt es für ganz unwissenschaftlich erklären, das Pricnip sich zum Momente aufheben zu lassen. Wie kann überhaupt das metaphysische Princip, aus dem Alles geworden, wieder Moment eines Anderen

[1] B. VII. S. 695.

werden? Als Moment ist es bloße Bestimmung einer Einheit, und diese tiefere Einheit ist das Subject. Das metaphysische Princip aber — wohl zu unterscheiden von dem Anfang der Philosophie, der ein blos subjectiver Ausgangspunkt seyn kann — muß schlechterdings, weil es Princip, weil es Grundbegriff ist, auch die in allem Folgenden herrschende Einheit seyn und bleiben. Das sollte man wahrhaftig nicht erst zu beweisen brauchen. Der bloße propädeutische Anfang der Philosophie kann und muß sich aufheben; denn er kann nur das Unmittelbare seyn, das Unmittelbare aber ist ein Gesetztes, und das Gesetzte muß in seinen Grund zurückgehen. Auch eine Phänomenologie kann ihre Gestalten sich metamorphosiren lassen. Eine Phänomenologie aber will Hegels Realphilosophie nicht seyn. Wie ist dieß denkbar? Der metaphysische Anfang oder das Princip der Philosophie kann nie sich aufheben, eben weil das Princip Alles setzt. Das Princip kann sich bereichern, es muß dieß sogar, so nothwendig das Ideale Realität wird; aber in allem Inhalt, welchen das Princip setzt, — und aller Inhalt muß vom Princip gesetzt seyn, weil es Princip ist — muß es sich selbst erhalten, es muß im Gesetzten bei sich selbst oder es muß Subject bleiben, ohne je in alle Ewigkeit Prädicat werden zu können. Das metaphysische Princip ist das Absolute und auch in der hegelschen Metaphysik hat es diese Bestimmung. Aber schon das Wesen entthront das Seyn, es setzt es ab und zwar herab zu einem bloßen Schein, ja noch mehr es vernichtet dasselbe; denn der Schein hat seine Nichtigkeit im Wesen. So ergeht es aber auch dem Wesen durch den Begriff und sofort. Eine solche Entthronung der Götter durch ihre Söhne hat man wohl in der Mythologie erlebt. Der Mythologie kann man dieß auch zu gut halten; denn entsprungen aus einer in das Mannigfaltige der Welt versenkten und ihre ethische Mächte personificirenden Phantasie, vermochte sie die höchste Einheit nicht zu denken, welche über Alles herrscht und in Allem nicht blos als εἱμαρμένη, vielmehr affirmativ sich erhält. Diese Einheit zu begreifen hat aber bisher gerade als Unterschied des Philosophirens vom Mythisiren gegolten, und kein einziges der bisherigen Systeme, weder jene, welche das absolute Princip als sich selbst denkendes Subject setzen, wie das des Plato, Aristoteles, Zeno,

Leibnitz, noch selbst die anderen, welche es abstract bestimmen, haben das von ihnen aufgestellte Princip im Verlaufe des Systems wieder zu einem Moment oder gar zu einem nichtigen Schein depotenzirt. Sie alle haben ihren Grundbegriff festgehalten; er ist ihnen sämmtlich geblieben in allen weiteren Bestimmungen, welche sie aus ihm ableiteten. Nur eine falsche, und, wie wir sogleich sehen werden, im Grunde sophistische Dialektik konnte so sehr alle Regeln des Philosophirens vergessen, daß sie ihren Urbegriff, der nichts Geringeres als das Absolute in seinem reinen Wesen seyn soll, späterhin in eine leere Bestimmung, in das Ärmlichste, was man sagen könne, wie Hegel anderswo das Seyn bezeichnet, zu verwandeln vermochte.

Hegel hatte selbst — freilich in verkümmerter Form — den Begriff vom Fortgange des metaphysischen Princips, welchen wir verlangen. Der Fortgang, sagt er, von dem, was den Anfang macht (sollte heißen: was Princip ist; denn den Anfang hat er ja in der Phänomenologie gemacht), ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zu Grunde liegen bleibt, und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; und insofern dieß geschieht, so hebt es sich ebenso sehr wieder auf. So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwickelungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.[1] Ich sage, eine verkümmerte, sich selbst widersprechende, obwohl das Wahre ahnende Vorstellung von dem Fortgange des Princips spricht Hegel hier aus. Denn bloße Grundlage, Basis alles Folgenden darf das Princip nicht seyn, so gewiß, als diese, die Grundlage, den weiteren Bestimmungen nicht immanent bleibt, und welcher Widerspruch ist es, zu sagen, das Fortgehen bestehe nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet werde, und unmittelbar darauf zuzugestehen, daß es doch geschehe! Kann es gar nicht vorkommen, so hilft auch das Corrigiren hinten nach d. h. das Aufheben wahrlich nichts, wiewohl es sich gar nicht von dem

[1] B. III. S. 65.

Anderen handelt; denn ein Anderes, als das Princip, darf und muß abgeleitet werden. Allein auch diese verkümmerte Vorstellung von der Deduction konnte Hegel nicht ausführen; er mußte sein Princip sofort zu einem Unselbständigen depotenziren, weil es eigentlich dieser Depotenzirung nicht bedurfte. Denn es ist von Anfang an Prädicat. Das Princip muß nothwendig und von Grund aus ein substantivischer Begriff seyn. Das Seyn aber ist lediglich Prädicat. Für sich kann das Seyn nicht seyn, sondern Etwas allein, sey es nun das reine oder ein endliches Etwas, ist. Wird man endlich einmal einsehen, daß der Grundbegriff beides seyn müsse, der einfachste und zugleich ein substantivischer Begriff, so wird darüber kein Zweifel mehr obwalten, daß es nur der der Einheit seyn könne; denn die Einheit ist das Einfache selbst und zugleich das Herrschende in Allem; Leben, Seele, Geist, alles Ideale, was da ist, ist Monade. Daß schon die Eleaten dieses Eins im Sinne hatten, haben wir früher gezeigt; der theoretische Anfang der Philosophie ist auch ihr geschichtlicher gewesen. So hat auch Proklus, in welchem die hellenische Philosophie ihre Vollendung und damit wieder ihren Ausgangspunkt gewann, ausdrücklich gegen Plotin bemerkt, nicht das Seyn, sondern das Eins sey das Höchste, das Princip. So hat auch Böhme Gott in seinem reinen Wesen als das Eine bestimmt, noch mehr Leibnitz als Centralmonas, und dieser Begriff wird es ohne Zweifel seyn, zu welchem die germanische Philosophie in der Vollendung, welche sicherlich auch ihr bevorsteht, als dem allein wahren Princip zurückkehren, welchen sie durch vollendete, aber lebendige Abstraction wieder gewinnen muß.

So wenig aber Hegel einen wahren Grundbegriff hat, so wenig einen wahren Endzweck der Evolution des Weltganzen. Der Endzweck soll im Wissen liegen; in ihm soll der absolute Geist die reine Form seines Seyns erreicht haben, in ihm das Ende dem Anfang, der logischen Idee gleich seyn, so daß die ganze Philosophie nichts wäre, als eine Darstellung davon, wie die logische Idee als absolutes Selbstbewußtseyn sich verwirklicht. Allein abgesehen davon, daß das Wissen überall seinen Endzweck nur insofern in sich hat, als es zugleich praktisch wird und eine von der Idee beseelte Welt gestaltet, in der es sich

adäquat anschaut,[1] daß hiemit die praktische Philosophie die letzte Wissenschaft seyn muß (vrgl. §. 60, wie d. Einl. in mein System der spec. Ethik); so erkennt ja Hegel — freilich im Widerspruche mit dem Gesagten — überhaupt selbst an, daß keine einzelne Gestaltung des geistigen und sinnlichen Universums die adäquate Darstellung des Absoluten sey. Eben deßwegen geht in seinem Systeme jedes weltgeschichtliche Volk unter; die Weltgeschichte ist das Weltgericht des über jede Bildung als eine blos zeitliche Form hinausschreitenden Geistes, und, sofern sie begriffen wird, die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes. Wo ist hier ein Ziel, ein Stillstand, ein absoluter Zweck zu finden? Das Leben des Absoluten ist somit ein unendlicher Proceß; dieses ziellose Fortgehen ist das letzte Resultat der hegelschen Philosophie und es ist darum eine dem Geiste seines Systems völlig widersprechende Versicherung, welche Hegel anderswo gibt, daß in einer bestimmten Staats- und Religionsform das absolute Seyn des Absoluten gegeben sey. Gegen diesen, längst vorgebrachten Vorwurf haben zwar die strikten Anhänger des Systems geltend zu machen gesucht, daß das Leben des Absoluten, genauer genommen, eine Entwickelung sey, in welcher das Absolute die schon in den untergehenden Formen an sich enthaltenen Momente nur heraussetze und zum bestimmten Bewußtseyn bringe, daß hiemit jener unendliche Proceß in jedem Stadium bereits eine absolute Totalität, ein sich Erreichthaben enthalte, ungeachtet dasselbe über sich hinausführe. Auch müssen wir anerkennen, daß in diesem Gedanken, obwohl nicht rein ausgesprochen, die wahre Idee des Weltzwecks liege. Er liegt darin, wenn die Entwicklung bestimmt wird als Entwicklung einer Subjectivität, die sich in allen Stadien erhält und sie in ihre immer mehr sich vertiefende und bereichernde Einheit zurücknimmt. Dieß gilt im höchsten Sinne vom Absoluten, es gilt aber auch von den relativ unendlichen Subjectivitäten, deren fortschreitende Bildung, wenn sie einmal zu der Anschauung gelangt sind, wie ihre Individualität in Gott als ewige Potenz ist, schlechterdings nichts anderes mehr zu seyn vermag,

[1] Beides widerspricht sich nicht. Absoluter Endzweck des Universums ist das Wissen, weil nur das Wissen eine vollendete Wirklichkeit zu gestalten vermag. Der Wille ist die *immanente* Realisirung des Wissens.

als eine immanente Selbstentwicklung, eine immer tiefere Verlebendigung jener Einen Uranschauung. Hierin liegt die allein wahre Synthesis der entgegengesetzten gleich sehr sich aufdringenden Forderungen, sowohl das Werden, als den Zweckbegriff als ewig zu denken. Aber Hegel kennt jene Synthesis nicht, weil er auch den Begriff der Subjectivität, wie wir ihn bestimmt haben, nicht kennt. Vielmehr ist ihm nicht nur jede Individualität eine endliche, sondern auch die Dialektik des Absoluten läßt, wie gezeigt, die vorangehenden Bestimmungen immer in den folgenden so verschwinden, daß diese die Subjectbegriffe, jene nur Prädicate werden, daß also immer andere Subjectbegriffe entstehen, und es keineswegs das Ureine ist, welches in den folgenden Positionen sich selbst gleich bleibt, oder über sie hinaus in sich zurückgeht. Aber auch hievon abgesehen, so kann man sich zwar von dem Erdgeiste vorstellen, wie er in den später in der Geschichte auftretenden Volksgeistern, sofern diese die Wissenschaft, Religion, die Kunst der vorangehenden geistig sich assimiliren und in ihr höheres Bewußtseyn erheben, eine solche Fortentwicklung gewinne, welche die geistige Erbschaft der Vergangenheit nicht verloren gehen läßt. Wie aber, wenn einmal, — woran freilich die absolute Philosophie am ungernsten gedacht hat, — die tellurische Bildung, wie es denn nicht anders seyn kann, völlig verschwindet? Da ist vom Systeme Hegels aus, sofern es die höchste Einheit des Universums als etwas Selbstloses und die creatürlichen Geister als im Ganzen verschwindende Momente setzt, schlechterdings nicht zu begreifen, wie zwischen der tellurischen Bildung und der anderswo auf einem andern Weltkörper beginnenden noch jener geistige Zusammenhang Statt finden könne, vermöge dessen das fortschreitende Selbstbewußtseyn, welches der Weltgeist in den nachfolgenden Individuen sich gibt, der Focus aller Strahlen des früheren geistigen Lebens seyn soll. Hier legt freilich die absolute Philosophie, die sich ausdrücklich, wohl mit einem geheimen Bewußtseyn des faulen Flecks auf die Gegenwart beschränkt, gegen das Denken ihr Veto ein. Aber ich sage: hier fängt erst das Denken an!

In der That ist nichts willkührlicher, als die Beschränkung des geistigen Lebens auf die Erde, wie sie Hegel sich erlaubt hat. Alle Weltkörper, Sonne, Mond, Kometen, Sterne sind ihm lediglich

nichts, als bloße Bedingungen der Erde. Ohngeachtet die übrigen Planeten im Wesentlichen dieselben Lebensbedingungen haben, wie die Erde, ja ohngeachtet es Weltkörper gibt, deren wechselseitige Bewegung um einander beweist, daß in ihnen sich ein Leben entwickle, welches bei aller Differenzirung, durch welche die Lebendigkeit bedingt ist, zugleich in sich das Centrum trägt und daher von einer Selbständigkeit seyn muß, wie sie den vorherrschend in der Differenz sich bewegenden Individuen nicht zukommt; so soll doch das tellurische Geistesleben nicht nur das höchste, sondern sogar das einzige seyn! Kaum gibt es noch Anhänger des Systems, die, wenn das: αὐτὸς ἔφα, nicht ihre absolute Norm ist, nicht in diesem Punkte die kaum begreifliche Beschränktheit des Systems anerkannt hätten. Indem sie aber eben damit ein Gebiet der Analogie eröffnen, indem sie zugestehen müssen, daß, wie dem individuellen Geiste eine nie schlechthin in sein Wissen erhobene Naturbasis, eine Welt relativ unbegriffener Ahnungen und Gefühle als sein ewig mütterlicher Grund zur Seite geht, so das Universum noch kaum bemeßbare Gebiete des Unerforschten darbiete, an welchen das Wissen den ewigen Grund des Fortschrittes, die Quelle seiner unsterblichen Jugend hat; so haben sie die absolute Immanenz des Wissens d. h. dasjenige Princip, auf welchem der logische Idealismus sammt allen ihm verwandten Systemen beruht, aufgehoben und das Leben eines Gottes zugegeben, welcher mit jenem Wissen selbst keineswegs identisch ist.

Der tiefere Grund jener Ungenüge, welche der Anfang und das Ende der hegelschen Philosophie darbietet, liegt aber, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, in ihrer Methode. Wir haben schon bemerkt, daß die hegelsche Methode die Vollendung der fichteschen sey, daß der Subjectivismus der letzteren in jener in Objectivismus sich verwandelt habe. Aber schon aus dem Bisherigen geht auch hervor, daß wir eine wahre Objectivität ihr doch nicht zugestehen können. Ich will hier nicht die tausend erzwungenen, sophistisch erkünstelten Uebergänge im Einzelnen auseinandersetzen, welche wir in der hegelschen Philosophie finden. Hier, wo wir das Princip der Philosophie oder die Idee des Absoluten zum Gegenstande der Betrachtung haben, wollen wir nur sehen, in wiefern das hegelsche Princip fähig

sey, Deductionsprincip zu werden? Der Fortgang desselben besteht darin, daß das Seyn zugleich überhaupt dasselbe, was das Nichts, und absolut unterschieden von ihm seyn soll, denn ebendeßwegen verschwinde jedes in seinem Gegentheil und ihre Wahrheit sey das Werden.[1] Allein es ist schon öfter das Sophistische dieser Dialektik nachgewiesen worden. Das Seyn ist von dem Nichts, wie Hegel es bestimmt, gar nicht verschieden. Sie sind völlig identisch. Wenn nämlich Nichts die Negation alles bestimmten Seyns ist — und in diesem Sinne nimmt es Hegel — so ist es eben nur das reine, unbestimmte Seyn, ein Nicht-etwas. Wir können daher völlig unterschreiben und nur gegen Hegel selbst wenden, was er sagt: Die, welche auf dem Unterschiede von Seyn und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht. Hätten Seyn und Nichts irgend eine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterschieden, so wären sie bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts, nicht das reine Seyn und das reine Nichts. Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte; er besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, dem Meinen.[2] So argumentirt auch Hegel wirklich; den Unterschied setzt er nur voraus; er behauptet nur S. 79, daß beide unterschieden seyen, weil er dieß aus dem geläufigen Bewußtseyn glaubt aufnehmen zu dürfen, einem Bewußtseyn, welches jenen Unterschied nur deßwegen enthält, weil es beide in einem ganz anderen Sinne nimmt, als Hegel sie genommen hat. Der Beweis ist daher die platteste petitio principii. Gerade die Haupt- und Grundfrage der Philosophie: Wie ist aus dem Einen ein Verschiedenes geworden? hat Hegel nur umgangen; dieses Problem, dessen Lösung schon der Neuplatonismus geahnt, das die entschiedenste Lebensfrage aller Systeme seit dem Erwachen einer germanischen Philosophie geworden, hat Hegel sich so leicht, so bequem gemacht, als man irgend sich nur denken kann. Wäre der Urunterschied, die erste Differenz des Princips selbst nur unsagbar, dann wäre aller Philosophie das Urtheil gesprochen. Denn alle reale Differenz ruht nur in der primitiven. Wäre daher diese unsagbar, dann vermöchte die Philosophie nichts zu

[1] B. III, S. 78. 79.
[2] B. III, S. 91.

begreifen, Alles bliebe unsagbar. Auf eine merkwürdige Weise aber beweist Hegel in demselben Schlusse, in welchem er das Seyn als erstes Princip aufzeigen will, daß vielmehr ein ganz anderer Begriff Princip der Philosophie sey. Er schließt so: Seyn und Nichts seyen eins, sie seyen aber auch verschieden; folglich seye ihre Wahrheit die Bewegung des Werdens. Konnte er augenfälliger die Einheit in der Differenz als das absolute prius auch seines Princips aussprechen? Es liegt zu Tage, welche Voraussetzung Hegel hiebei sich erlaubt hat, nämlich den allgemeinen Grundsatz, daß Etwas, wenn es eins sey mit einem anderen und von ihm verschieden, nicht im Seyn beharre, sondern sich bewege, daß also die in sich differente Einheit das Bewegende von Allem sey, und doch bringt er diese Kategorie erst als eine abgeleitete in der Lehre vom Wesen!

Der Grundfehler der Hegel'schen Methode ist aber die schiefe Auffassung des Begriffs des Widerspruchs, welcher das eigentliche Lebensagens derselben ist. Ich setze die Schiefheit dieser Auffassung, welche mit der richtigen Bestimmung der Idee der Subjectivität in einem genaueren Zusammenhange steht, als man auf den ersten Blick glauben möchte, vornehmlich in zwei Punkte. Erstens, behauptet der Dogmatismus, widersprechende Bestimmungen lassen sich in Einem Dinge nicht denken, so ist nach Hegel der Widerspruch schlechthin das Princip aller Selbstbewegung (B. IV. S. 69), und darum stellt er als Grundsatz den auf: alle Dinge sind an sich selbst widersprechend. Zweitens setzt der Dogmatismus den Widerspruch höchstens als eine zufällige Abnormität, so bestimmt Hegel ihn als die Wahrheit der Dinge (S. 67). Ich habe bereits die große Förderung herausgehoben, welche der Philosophie in Hegels System dadurch zu Theil geworden, daß er die Objectivität und Nothwendigkeit des Widerspruchs zur Anerkennung gebracht hat. Allein durch die Art und Weise, wie er dieß thut, hat er den pantheistischen Idealismus auf seine Spitze getrieben, auf welcher im Grunde alle Wahrheit, insbesondere die sittliche Bestimmung des Geistes aufgehoben wird. Ist nämlich der Widerspruch schlechthin das Wesen der Dinge, so läßt sich, wie wir schon früher bemerkt haben, schlechthin nichts Widersprechendes denken, das nicht synthetisch verbunden werden könnte; es gäbe dann keinen Unsinn

mehr und das credo, quia absurdum est, müßte der Grundsatz der Philosophie seyn; man könnte nichts mehr von einem Dinge prädiciren, sondern weil das Positive in das Negative, das Seyn in das Nichtseyn verschwindet, so müßte das Ponirte unmittelbar wieder negirt werden, es wäre somit Alles gleich wahr und gleich falsch, oder, was dasselbe ist, Alles wäre falsch. Es ist aber klar, daß, wenn widersprechende Bestimmungen von einem Dinge ausgesagt werden sollen, sie im Wesen des Dings eins seyn müssen d. i. daß sie nur relativ sich widersprechen können. Sind sie nicht identisch in diesem Wesen, so können sie auch von dem Dinge nicht prädicirt werden. Eine Aussage also, welche absolut oder wesentlich widersprechende Prädicate einem und demselben Dinge beilegt, ist widersinnig. Allerdings gibt es einen Uebergang des relativen Widerspruchs in den absoluten. Dieser aber ist die beginnende Auflösung des Dings,[1] und es gibt hier einen Grad, welcher zugleich etwas Specifisches hat, bei welchem jene Aussage der Bestimmungen von dem Dinge nicht mehr möglich ist. Dieser Auflösung aber sind nicht alle Dinge unterworfen, sondern über den Widerspruch sich zu erheben, liegt in der Macht und ewigen, sittlichen Bestimmung derjenigen Wesen, welche Theil haben an dem Unendlichen, und dieß verkannt zu haben, ist der zweite Grundirrthum Hegels gewesen. Denn weil er den Widerspruch als die Wahrheit aller Dinge gesetzt hat, so mußte sein Grundsatz seyn: Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht. Aber der Widerspruch ist wohl ein nothwendiger und zwar normaler Durchgangspunkt der begeisteten Einheiten, aber nicht das Letzte für sie. Aus der Unendlichkeit, an welcher sie Theil haben, folgt nothwendig, daß ihr Wesen dem Widerspruche nie völlig unterliegen kann, vielmehr, daß es ihre ewige Bestimmung ist, die Gegensätze des Endlichen, deren identisches Gefühl der Widerspruch ist, in die ihnen immanente Unendlichkeit zu erheben. Wir sind hier, wie gesagt, an der Spitze des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und des Idealismus angelangt. Das feste Seyn

[1] Dieß hat Hegel zum Theil selbst anerkannt, aber darum doch nicht zwischen dem möglichen und unmöglichen Widerspruch unterschieden. So setzt er den Widerspruch schlechthin als identisches Wesen, und dieß ist sein Irrthum.

des ersteren hat sich in das leere, bestimmungslose Werden, die rein positive Bestimmung des Absoluten im Dogmatismus hat sich in die Bestimmung Gottes als der Negativität selbst und die starre Einheit des ersteren in die Dialektik als die höchste, absolute Macht des Lebens verwandelt. Es ist dieß völlig derselbe Gegensatz, welcher uns in der Geschichte der hellenischen Philosophie nur in entgegengesetzter Succession als Kampf der pantheistischen und sophistischen Systemen einer und anderer Seits der Lehren des Sokrates, Plato und Aristoteles, begegnet ist. Plato und Aristoteles haben die ganze Macht ihrer Dialektik gegen die, von Hegel wieder erneuerte Lehre Heraklits gewendet, daß nämlich der Widerspruch und das Werden das Wahre seyen; sie haben erkannt, daß, wie sich dieß in der, aus der Lehre Heraklits und der verwandten des Eleaten Zeno sich heraus entwickelnden Sophistik zeigte, die Vernichtung aller Vernunft, aller Wahrheit, aller Sittlichkeit das Resultat jener Lehre sey; sie haben ebendeßwegen — und insbesondere Aristoteles in der ganzen Bestimmtheit des Begriffs — gegen jene Lehre den bekannten, logischen Satz der Identität und des Widerspruchs geltend gemacht. Wenn daher Hegel und noch mehr seine Schule mit Aristoteles als ihrem Vorläufer sich breit machen, so mag dieß von der formellen Ausbildung der Philosophie durch beide gewisser Maaßen gelten; wenn wir aber den Geist ihrer Systeme ins Auge fassen, so sind keine Philosopheme schroffer sich entgegengesetzt, als die dieser Männer.

Wird der Widerspruch in dem Sinne, wie Hegel es thut, als die Macht des Lebens behauptet; so kann es keine absolute ideelle Einheit geben, welche als unendliche Subjectivität denselben von Ewigkeit als bloße Potenz in sich überwunden trägt; es ist dann Alles nur ein Fließen dem Strom vergleichbar, in welchem Welle auf Welle sich drängt[1], kurz der Pantheismus ist die nothwendige Folge jenes Begriffs. Doch das Haupt-

[1] Dieß ist die Consequenz, welche die radicalsten Schüler Hegels von seinem Princip aus wirklich gezogen haben. Ihnen ist die Kritik nur dazu da, um Wechsel in das Gegebene zu bringen. Alle Gestalten entstehen nur, um wieder zu vergehen. Die Kritik kann daher nur zerstören. Ruhe ist der Tod alles Lebens, aller Freiheit, — Sätze, welche ganz an die Lehren der Herakliteer erinnern und aus derselben Oberflächlichkeit, wie die letzteren, entsprungen sind.

problem, welches jeder, das Absolute an sich nicht als Geist, nicht als Subject, sondern als ein Abstractum setzender Pantheismus, hiemit auch der Hegel'sche zu lösen hat und von dessen Lösung die Wahrheit des Systems selbst abhängt, ist das: wie ist das Lebendige, Beseelte, vollends wie ist der Geist geworden? Hier ist nur eines von beiden möglich, entweder jene höheren Seynsformen sind zeitlich entstanden oder sie sind ewig.

Sind sie zeitlich entstanden, so ist ein Vierfaches und nur ein solches denkbar: sie sind dann entstanden entweder aus der logischen, an und für sich selbstlosen Idee, oder aus dem Geiste als dem absoluten Prius, oder aus dem Chaos, das ursprünglich noch ungeschieden die verschiedensten Lebenskeime enthielt, oder endlich schlechtweg aus der Materie. Nach allen diesen genau bestimmten Weisen der Lösung jenes Problems muß einmal das Hegel'sche System geprüft werden, um völlig über seine Wahrheit entscheiden zu können. Hegel gibt wenigstens von den tellurischen Formen des Lebens zu — und er kann nicht anders, — daß sie eine zeitliche Entstehung gehabt haben. Die Geschichte, sagt er (Bd. VII. Abth. I. S. 437), ist früher in die Erde gefallen, jetzt aber ist sie zur Ruhe gekommen: ein Leben, das in sich selbst gährend, die Zeit an ihm hatte; der Erdgeist, der noch nicht zur Entgegensetzung gekommen, — die Bewegung und Träume eines Schlafenden, bis er erwacht und im Menschen sein Selbstbewußtseyn gewonnen, und sich also als ruhige Gestaltung gegenübergetreten. Es ist uns dieß genug. Gibt Hegel nur von den tellurischen Formen des Lebens und Geistes eine zeitliche Entstehung, also eine Zeit zu, in der sie nicht waren, und eine solche, in der sie wurden, so muß er auch ihre Genesis begreiflich machen, und diese Deduction wird in Hegels System sogar, obgleich schon hier der Widerspruch einer solchen Annahme unmittelbar in die Augen springt, den Werth einer allgemeinen Deduction alles organischen, psychischen und geistigen Lebens haben, weil Hegels System nur eine tellurische Form desselben kennt. Dasjenige Erklärungsprincip, auf welches zunächst das System führt, ist die logische Idee. „Indem, sagt er (B. V; Log. Th. II, S. 353), die (logische) Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seyns zusammennimmt, so ist sie als

die Totalität in dieser Form — Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordenseyn oder Uebergang. Die reine Idee, in welcher die Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist, in dieser Freiheit findet daher kein Uebergang Statt, das einfache Seyn, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich bleibende Begriff. Das Uebergehen ist daher hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei — die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit." Diese Stelle kann vorerst den Sinn haben, daß unser subjectives Erkennen, nachdem es den logischen Proceß durchlaufen, eine Tiefe gewonnen habe, bei welcher ihm die Natur durchsichtig sey, der Geist in ihr nur sich selbst wisse. Hierauf leitet der Ausdruck, daß in der logischen Idee „die Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben sey" — denn diese Erhebung des Begriffs zum Begriff ist nach Hegel das philosophische Wissen allein — und der weitere Ausspruch in der angeführten Stelle der Logik S. 352: Weil die reine Idee des Erkennens insofern (sie nämlich logisch ist) in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie der Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre (der Natur) und Wissenschaft. Allein daß das philosophische Wissen das prius der Welt und das schöpferische Princip der Natur sey, kann Hegel im Ernste nicht sagen wollen. Wenn Raum und Zeit entstehen durch die Form der Selbstbestimmung der Idee, so muß sie wahrlich als eine objective Macht gedacht werden. Dieß deutet der Ausdruck an, daß die logische Idee sich in die Unmittelbarkeit des Seyns zusammennehme. Hier erscheint sie als eine durchaus objective Potenz, die der Natur und dem Geiste vorangeht, wie denn auch die Sphären beider S. 353 erst aus ihr resultiren. Aber wie ist dieß denkbar? Wie kann die Idee etwas Objectives seyn, welche durch die völlig subjective Reflexionsbestimmungen des Wesens, einer

fingirten Möglichkeit im Unterschiede von der Wirklichkeit und dergl., vollends durch die subjective Logik hindurch geführt wird? Kann dieser logische Vorgang ihr ewiger, an und für sich seyender Lebensproceß seyn, welcher idealiter der Natur vorangeht und durch welchen sie in ihrer Fülle jene Sicherheit und Selbstgewißheit erlangt, mit der sie frei die Natur entläßt? Doch auch zugegeben, das Allgemeine habe jene unendliche Lebensfülle, jenen Reichthum von abstracten Begriffen in sich, welchen Hegels Logik entwickelt und vermöge dessen es schlechthin nichts ihr Fremdartiges in der Realität gibt, diese vielmehr ihr ganz durchsichtig ist, wie kann sie denn nun die Natur schaffen? Es ist schon von Hegel zugegeben, daß die tellurischen Formen der Organisation des Lebens und des Geistes einen zeitlichen Anfang hatten. Denken wir uns die Erde seye in jenem primitiven Zustande, in welchem sie nichts war, als eine Aetherkugel. Wie, woher kommt nun jene erfüllte logische Idee hinzu, um in der Kugel die verschiedenen chemischen Stoffe zu scheiden, sie als Granitmassen niederzuschlagen und das Lebendige hervorgehen zu lassen? Entweder ist jene reiche Idee etwas von jener Aetherkugel selbst Verschiedenes oder nicht. Ist sie das Erstere, so kann sie kein Abstractum seyn; dann muß sie etwas, in sich selbst und für sich selbst Seyendes d. i. Subjectivität an und für sich seyn. Das ist sie aber nicht nach dem Geiste des Systems. Sie muß daher etwas mit dem Aether selbst schlechtweg Identisches gewesen seyn; dann war sie ursprünglich nicht die unendlich erfüllte, alle Wahrheit ideell in sich tragende Macht, welche ihrer selbst sicher die Welt entläßt, sondern sie war dann nur die ganz einfache Kraft der einfachsten Materie. Das einzig Vernünftige, was man vom Hegelschen Standpunkte aus noch sagen könnte, um die tellurischen Bildungen genetisch zu erklären, wäre, daß eben jene Aetherkugel schon eine in sich zurückgehende Einheit selbst sey, die, indem sie immer reiner sich in sich reflectire, die verschiedenen Lebensformen bis hinauf zum Geiste bilde oder sie selbst werde. Allein warum vermag dieß die Einheit? Einzig, weil sie ihrem Wesen nach Reflexion ist. Dieses Wesen aber ist ewig. Die Einheit ist also auf ewige Weise Reflexion. Wie könnte auch die Einheit erst in irgend einer zeitlichen Form des Seyns sich reflectirt haben,

da allem Zeitlichen das an und für sich Seyende idealiter vorangeht? Ferner die tellurischen, wie überhaupt die endlichen Seynsformen sind in der Weise des Außereinander die Existenz der Einheit. Dieses Außereinander setzt aber voraus ein ungetrenntes, rein ideelles Seyn ihrer Potenzen. Also muß die Einheit eine Form der Existenz haben, in der ihre Potenzen noch nicht in die Differenz eingeboren sind, die also nur ein ewiges Universum, das Reich der reinen Substanzen seyn kann. Mit Einem Worte schaffend ist die Idee nur, wenn sie an und für sich Subjectivität ist. Als diese Subjectivität beschreibt daher auch Hegel die Idee am Schlusse seiner Logik, aber freilich nur durch Hypostasirung derselben; ja der Nerv seiner Deduction der Natur beruht auf einer Personificirung der in Wahrheit subjectlosen Idee. Denn derjenige Begriff, auf welchem der ganze Versuch einer Ableitung der Natur aus der logischen Idee beruht, ist der, daß sie ihrer absolut sicher sich selbst entlasse, oder (B. VI. §. 244) gar, daß die Idee anschaut, daß sie sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit als ihren Wiederschein zu entlassen. Dieß sind aber offenbar Bestimmungen, welche nur einem Subjecte zukommen; sie beweisen eben damit nur die unumgängliche Nothwendigkeit, welcher auch Hegel bei aller Abgezogenheit seines Princips sich zu entwinden nicht vermochte, das Princip doch als das schöpferische Selbst einer Welt zu denken, welche in allen ihren Sphären eine sich selbst concret anschauende Intelligenz offenbart.

Es kann daher Hegeln nur zum Verdienste angerechnet werden, wenn er sogar soweit geht, die Undenkbarkeit davon, daß die abstracte metaphysische Idee die Natur geschaffen habe, einzugestehen und den Geist als Princip derselben anzuerkennen. Dieß thut er, wenn er in der schon citirten höchst merkwürdigen Stelle (B. VII. Abth. 1. S. 695) sagt: der Geist ist ebenso vor als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Idee derselben. Als Zweck der Natur ist er vor ihr, sie ist aus ihr hervorgegangen. Hiemit setzt Hegel mit ausdrücklicher Ausschließung der metaphysischen Idee den Geist als Princip der Natur und geht ebendamit zu dem zweiten möglichen Erklärungsgrund der Welt über. Allein ebendamit stürzt er im Grunde sein ganzes philosophisches Gebäude um, und eben das

Gefühl hievon war es, was Hegel bestimmte, sogleich jene Worte, in welchen er seiner ganzen Philosophie das Urtheil gesprochen, wieder zurückzunehmen. Die Natur ist aus dem Geiste hervorgegangen; jedoch, setzt er hinzu, nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Wir wollen hier absehen von der Sophisterei, mit welcher Hegel, um ein, den Geist wirklich als Grund der Natur begreifendes System desto leichter widerlegen zu können, ihm die absurde Meinung unterlegt, welche keinem Systeme so fremde seyn muß, als eben jenem, als habe der Geist auf empirische d. i. sinnlich wahrnehmbare Weise die Natur geschaffen. Wir fragen, was es heiße: der Geist seye immer schon in der Natur enthalten? Der Sinn kann der dreifache seyn: entweder, die metaphysische Idee der niederen Organisationsstufen seye an sich schon die des Geistes, oder diese Organisationsstufen selbst seyen der Grund des Geistes, das Unorganische verwandle sich in ein Organisches, dieses in ein Beseeltes und das Beseelte werde zuletzt Geist, oder endlich in der ursprünglichen Natur seyen außer den Keimen des Pflanzlichen, Thierischen auch besondere materielle, in hohem Grade der Sensibilität fähige, vielleicht selbst schon sensible Elemente in einander, also als Chaos gewesen und ihre Scheidung seye die Schöpfung der Welt. Die erste Annahme hatte Hegel kurz zuvor verworfen; die zweite bestreitet Hegel ausdrücklich S. 440 seiner Naturphilosophie, wo er sagt: Der Mensch hat sich nicht aus dem Thiere herausgebildet, noch das Thier aus der Pflanze; jedes ist auf einmal ganz, was es ist.

Folglich bleibt nur die dritte Annahme, die Hypothese eines, mit allen möglichen Lebenskeimen geschwängerten Chaos übrig, und dieses ist es, was wenigstens der Vorgänger Hegels, Schelling, zu lehren scheint, wenn er in der Zeitschrift für speculat. Phys. Th. 2. S. 120 sagt: die Erde selbst wird Thier und Pflanze, und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken. Nicht als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet, da wir doch dieses gar nicht zugeben, und also freilich die Organisation nicht entstanden, sondern von Anbeginn, wenigstens potentia gegenwärtig denken. Die jetzt vor uns liegende unorganisch wirkende Materie ist freilich

nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden konnte, also das Residium der organischen Metamorphose. Einen solchen Zustand der Erde aber, in welchem die verschiedenartigen Lebenskeime noch ungeschieden, gährend in einander lagen und wirkten, läugnet Hegel aufs entschiedenste. Man stellt, sagt er Naturphil. S. 439, die Production des Lebendigen als eine Revolution aus dem Chaos dar, wo das vegetabilische und animalische Leben, das Organische und Unorganische in Einer Einheit gewesen seyen. Oder man stellt sich vor, als ob ein General-Lebendiges existirt habe, das später zerfallen sey. Das ist aber eine Vorstellung der leeren Einbildungskraft. Das Natürliche, Lebendige ist nicht gemengt, kein Vermischen aller Formen, wie in Arabesken. Die Natur hat wesentlich Verstand. Wenn also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w.; so ist doch, sobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einschlägt, sogleich ein bestimmtes, vollständiges Gebilde da, wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet springt. Wir können das Vollgewicht dieses Grundes nicht in Abrede stellen. Abgesehen davon, daß jene rohe Erklärung eine bloße petitio principii ist, welche das zu Erklärende, die besondern Lebensstufen, schon als besondere Materien voraussetzt, hienach das Problem nur weiter zurückschiebt, nicht aber selbst seinem letzten Grunde nach löst, so spricht gegen sie die specifische Bestimmtheit des Organischen, Seelenhaften und Geistigen, vermöge deren sie in sich bestimmte Totalitäten und, obwohl durch ihre Vorstufen bedingt, doch schlechthin aus sich und mit Einem Male sind, sobald sie einmal werden. Nur konnte Hegel in Wahrheit jene Einwendung nicht machen, so wenig, als er in Wahrheit jenes Haupt Jupiters erkannt hat, aus welchem die Minerva, die vernünftige Seele der Natur entsprungen ist. Einen Verstand, aus welchem er die verschiedenen Lebensformen als specifische, in sich bestimmte Totalitäten erklärt, gibt es nicht ohne ein Verständiges.

Wenn nun die bisherigen Erklärungsarten nicht zureichen, sollen wir sagen, der Mensch und alles Lebendige sey aus der Materie entsprungen? Strauß, obwohl seine Aussprüche auch auf ein Chaos hindeuten, neigt sich doch zu dieser Ansicht.

Das, was Schelling in der a. Stelle noch läugnet, die Entstehung des Organischen aus der unorganischen Materie ist seine ausdrückliche Behauptung. Er beruft sich zu diesem Behufe auf die fortwährende generatio aequivoca einiger der niedersten Thierarten, und, indem er sie als das verschwindende Nachzittern einer Bewegung betrachtet, deren gewaltigen Anfängen alles organische Leben, hiemit auch das des Menschen seine Entstehung verdanke, ist ihm die erste Menschenbildung nur ein natürlicher Proceß, das Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen (die christl. Glaubensl. S. 683—685). Strauß sind also die neuesten Untersuchungen über Infusorien unbekannt, er weiß nicht, daß sie auf das bestimmteste die Fortpflanzung der mikroskopischen Thierwelt theils durch Ableger, theils durch Samenbildung, immer also durch die generatio univoca nachgewiesen haben. Er verkennt zugleich die specifische Differenz des organischen, vollends des psychischen und geistigen Lebens von der Dynamis der Materie, eine Differenz, vermöge der es seinen Grund nie in der letzteren haben kann. Nichtsdesto weniger müssen wir in der Ansicht von Strauß die äußerste, strengste Consequenz des Systems erkennen. Strauß ist in der Hegelschen Schule dasselbe, was Oken in der Schellingischen; beide sind consequente Denker, welche folgern, was in dem Princip, wenn es ohne Nebel, klar gedacht wird, schlechterdings liegt, und so treffen beide hier, wo ihre Untersuchung denselben Gegenstand zum Objecte hat, in demselben materialistischen Resultate zusammen. Die beiden großen Urheber des substanziellen und des absoluten Idealismus mit ihrem reichen Geiste, ihrem genialen Blick in die Schöpfung konnten sich nicht dazu entschließen, was Schülern von einer mehr verständigen Richtung eher möglich ist, die Menschenbildung als Resultat einer gewissen Mischung der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Elektricität, des Galvanismus u. s. f. (Strauß a. a. O.) zu betrachten. Allein weil der erste Zustand der Erde doch ein unorganischer gewesen seyn muß, weil sodann der schlechtweg immanente Pantheismus nur aus der der Erde immanenten Kraft, also hier den physikalischen Agentien Alles ableiten darf, was auf der Erde sich weiter entwickelt hat, jene unorganische Kraft aber kein anschauendes Princip,

keine mit dem Reichthum der Logik erfüllte Idee, sondern eben nur dieses ganz äußerliche, unmittelbar sinnliche Ideelle ist, so muß der schlechtweg immanente Pantheismus in seiner reinen Consequenz zum Materialismus führen. Das Sophisma, auf welchem dieser beruht, ist zwar das allerplatteste: post hoc, ergo propter hoc, allein es ist unvermeidlich auf einem Standpunkte, welcher kein anderes propter kennt, als jenes hoc. Mit Einem Worte, jenes anschauende Princip Schellings, und jene absolut erfüllte Idee Hegels, welche in idealer Präexistenz schon den ganzen Reichthum des organischen, psychischen, geistigen Lebens enthält und diesen, ihrer selbst sicher, nur zu entlassen braucht, sind eine Art Mittelwesen zwischen einer wirklichen Subjectivität und zwischen einer bloßen Naturkraft, für sich haltungslose Hypostasen, welche entweder zu einem realistischen Idealismus oder einem materialistischen Naturalismus führen müssen.

Wenn wir nun nach dem Bisherigen Hegel zwischen entgegengesetzten Antworten auf jene Grundfrage: wie ist Leben, Seele, Geist geworden, schwanken und ihn zu keiner Entscheidung kommen sehen, so bleibt ihm noch ein Ausweg übrig, um dieses Problem nicht sowohl zu lösen, sondern zu umgehen, nämlich die Behauptung, sie seyen überhaupt nicht geworden und die Aufgabe der Philosophie seye daher nicht die Bedingungen ihres Werdens, sondern nur das, sie als einmal vorhandene Formen, als nothwendige Glieder des Einen Vernunftorganismus zu begreifen, also nur die logische Stelle auszumitteln, welche die Begriffe derselben — abgesehen von aller ihrer empirischen und zeitlichen Genesis — im Systeme einnehmen. Zu dieser Beantwortung des Grundproblems der Philosophie neigt sich Hegel — freilich, nachdem er sich in offenbarer Verlegenheit mit verschiedenen Versuchen, es zu lösen, herumgeschlagen — aufs entschiedenste hin, ja seine ganze Naturphilosophie beruht auf dieser Auffassung jener Lebensformen als einmal da seyender Potenzen des Totalorganismus, einer Auffassung, bei welcher er ihre Begriffe nur bestimmt, sie nicht deducirt. In seiner Naturphilosophie S. 26 sagt er: „bei der Frage, ob die Welt, die Natur in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. i. das Allgemeine;

und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, daß sie ewig. Das Endliche ist zeitlich. Die Philosophie aber ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung." Wohl, wenn Hegel in seiner Naturphilosophie nur nicht diese tellurischen Formen des Lebens begreifen wollte! In dem bezeichneten §. sucht er die Frage nach dem Ursprunge des Lebens abzuweisen, weil die Natur im Allgemeinen ewig sey. Dieß ist sie gewiß. Aber Hegel findet ja eine lebendige, beseelte und begeistete Natur nur auf Erden und diese Formen des Seyns sind offenbar entstanden, mit ihrem bloßen Begreifen ist es da nicht abgethan. Aber selbst von ihnen will Hegel nur jenes zeitlose Begreifen statuiren. Zu bestimmen, sagt er S. 439, wie es vor vielen Millionen Jahren (auf der Erde) gewesen ist, ist nicht das Interessante; sondern das Interessante beschränkt sich auf das, was da ist, — auf dieses System der unterschiedenen Gebilde. Darum stellt Hegel, allen geologischen Untersuchungen zum Troz, es sogar als etwas Problematisches dar, ob sie nur entstanden seyen. Wenn, sagt er S. 440, dieses Wenn selbst betonend, also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w. Wenn wir auch an die Philosophie die Forderung nicht stellen, sie solle eine empirisch genetische, also geognostische Construction der Erde liefern, wenn auch die philosophische Construction wesentlich eine logische bleiben muß, so muß sie doch wirklich eine Construction oder eine genetische Deduction seyn, und darf sich nicht in eine bloße logische Beschreibung verwandeln. Wird freilich dieß der Philosophie zugestanden, dann hätte Hegel gewonnen Spiel, dann könnte er, indem er die tellurischen Lebensformen als die allein seyenden, ewigen, allgemeinen voraussetzen dürfte, das System des Tellurismus an die Stelle des Systems des Weltorganismus setzen; dann bedürfte es auch keines Gottes, um dieses zu erklären, indem der logische (eigentlich subjective) Begriff Alles vermöchte, da er ja nichts zu leisten, nichts zu schaffen hätte. Und keiner anderen, als der logisch descriptiven Methode hat sich Hegel in seiner Naturphilosophie bedient. Dieß geht schon daraus hervor, daß er Arten aus Arten entstehen läßt. Den Uebergang zu den Pflanzen macht

er §. 342 so: Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus (des Landes), und dieser nur punktuellen vorübergehenden Subjectivität (der Pilze, Flechten) hebt sich, vermöge der an sich seyenden Identität ihres Begriffs, zur Existenz dieser Identität, zum belebten Organismus auf. Hierin könnte man noch am meisten eine genetische Deduction des vegetabilischen Organismus finden, sofern die Erde als Grund desselben durch generatio aequivoca gedacht würde. Aber Hegel setzt nicht die Erde, sondern den logischen Grund, die an sich seyende Identität der Erde und der Subjectivität, einen Grund, der noch leichter, als die formellen Raisonnementsgründe, gemacht ist; sofern man, was wirklich ist, nur als an sich aussprechen darf, um ihn zu bekommen. Bei der Darstellung des Thieres und Geistes bedient sich aber Hegel vollends ganz der beschreibenden Methode, die indeß auch sonst ihm eigen ist, nämlich der, statt von der höchsten Allgemeinheit durch Gliederung zu den Species, wie es die wahrhaft logische, organisirende Methode erfordert, von Arten zu Arten fortzugehen. Von der Reife der Pflanzenfrucht, die zugleich ein Verderben derselben seyn soll, weil in dem Blumenleben der Punkt des Fürsichwerdens nur als ihr Tod erscheinen könne, macht er den Uebergang zum Thiere, in welchem das Einzelne als identisch mit dem Allgemeinen gesetzt sey (§. 349), und ganz denselben Uebergang macht er in der Arzneiwissenschaft, in welcher zudem bereits der menschliche Organismus, also der Leib vor dem Geiste, die Erscheinung vor dem Wesen in Betracht gezogen wird, durch den Tod des thierischen Organismus zum Geiste, indem in demselben einer Seits eine Unangemessenheit des Individuums zur Gattung, anderer Seits, sofern das Thier aus sich absterbe und sein Leben nur als proceßlose Gewohnheit erscheine, eine unmittelbare Identität beider, also zwei Momente gesetzt seyen, deren Widerspruch zur wahren Einheit, zur negativen Identität des Einzelnen mit der Gattung, — dem Geiste werde. Abgesehen davon, daß der Uebergang von der Pflanze zum Thiere und von diesem zum Geiste völlig derselbe ist, Thier und Geist somit nicht unterschieden, beide als Identität der Gattung und Einzelheit gesetzt sind; so entsteht das Thier so wenig aus der Reife der Pflanzenfrucht, als der Geist aus dem

Tode des Thiers, und wenn Hegel sich das Verdienst zuschreibt, Urheber der objectiven Methode zu seyn, so ist wenigstens hier seine Deduction nicht der Gang der Sache selbst, vielmehr eine rein subjective Betrachtung in der Art, daß Hegel seine höheren Begriffe an die vorangehenden nur anschließt, die Momente der ersteren in den letzteren nur findet, die Identität dieser Momente aber rein willkührlich supponirt; denn damit z. B., daß im Streben des Thiers einer Seits sein Unterschied von der Gattung, anderer Seits seine Einheit mit ihr vereinzelt zur Erscheinung kommt, ist die Identität beider noch nicht gesetzt. Hegel sagt im Begriffe werde diese Identität gesetzt (vergl. §. 349). Allein dieser Begriff ist hier lediglich eine subjective Reflexion, welche zudem, wenn sie den höheren Begriff an das Vorangehende nur anschließen, Arten nur aus Arten, nicht aus dem höheren identischen Grund ableiten wollte, für die Genesis des Thieres in den höchsten Species der Pflanze und für die des Menschen in den höchsten Thierspecies einen viel reelleren Uebergangs- oder Anschließungspunkt (nicht Deductionsgrund), als an der Reife der Frucht oder dem Tode des Thieres hätte finden können.

Blicken wir daher auf die verschiedenen, im Hegelschen Systeme theils ausgesprochenen, theils von ihm aus möglichen Lösungen des Hauptproblems der Philosophie zurück, wie nämlich aus dem absoluten Princip ein Lebendiges und Geistiges geworden sey; so geht aus dem Bisherigen sattsam hervor, daß keine derselben zureiche, und schon das Schwanken des Meisters selbst in diesem Punkte ist ein Beweis von dem dunklen Bewußtseyn, das er hatte, wie wenig sein Princip diesem Probleme gewachsen, wie wenig also sein System in letzter Beziehung vollendet sey.

Bei allen seinen Mängeln ist aber nichts desto weniger das Hegelsche System eine bedeutende Erscheinung. Was hat nach einander die verschiedenen Formen des Idealismus, den formalen, substanziellen und logischen, aus dem gemeinsamen Stamme hervorgetrieben? Wir haben dieß schon früher angedeutet. Es ist die wahre Idee Gottes. Diese Idee hat den denkenden Geist von dem Princip des mit dem Gegensatze behafteten Ich sofort zum Begriffe der Indifferenz des Realen und Idealen und von diesem aus noch weiter zu der Lehre vom absoluten Geiste fortgeführt. Hiemit hat der Pantheismus durch

immanente Entwicklung eine Vertiefung erreicht, von der aus es nur ein Schritt in das System des Theismus ist. Ja diesen Schritt hat Hegel im Grunde schon gethan. Was in allen Systemen des Pantheismus bemerklich ist, daß sie bei Lösung der schwierigsten Probleme doch auf die Idee eines selbstbewußten, freien Grundes der Welt zurückgehen, dieß erlaubt sich aufs entschiedenste Hegel. Nichts desto weniger konnte, so lange der Pantheismus nicht ein klares Selbstbewußtseyn über sein inneres, verborgenes Wesen gewonnen hatte, die Gottesidee nur im Gegensatze zu ihm auftreten.

2. Das unmittelbare Wissen.

Gott, haben wir gesehen, war dem Dogmatismus ein unbewegt Seyendes. Dem Idealismus ist er Proceß, er ist ihm nichts Unmittelbares, sondern, wie Hegel es ausdrückte, Gott ist erst im Resultate. Aber in dieser Form der Vermittlung, unter welcher der Idealismus Gott dachte, war ihm vielmehr die Idee des Absoluten untergegangen, das vermittelnde Denken wurde selbst Gott. Schon Fichte war eines jeden Einzelnen Ich die absolute Substanz; ebenso bestimmte Schelling vom Standpunkte des substanziellen Idealismus die Vernunft als das Absolute (Ztschr. fr. spec. Phys. Bd. 2, Heft 2, §. 2) und aufs bestimmteste ist Hegeln die Logik = Lehre von Gott in seinem vorweltlichen, reinen Wesen, die höchste Potenz des Wissens = Gott als absoluter Geist. Es war dieß eine nothwendige Consequenz des Idealismus. Denn wenn Gott nur als Negativität gedacht wird, ist er nichts als der Proceß des Endlichen, dessen ideelle, hiemit höchste Form das Wissen ist. Nicht erkennend die ewige Vermittlung Gottes in sich, die sein überseyendes Seyn ist, hatte aber eben damit der Geist die Wurzel seines Seyns selbst verloren und an die Stelle derselben ein, in letzter Beziehung nihilistisches Wissen gesetzt. Aus diesem Verluste seiner selbst mußte der Geist die Idee des Absoluten als eines solchen, an welches die schlechthinige Hingebung des individuellen Selbstes möglich ist, wieder zu gewinnen suchen, und weil die Vermittlung, wie sie allerdings in Gott gedacht werden muß, nicht zugleich als ewige Vermittlung Gottes mit sich,

sondern als der bloße Denkproceß gedacht worden war, so konnte die Entgegensetzung der Idee des Absoluten gegen dieß nihilistische Resultat der Philosophie nur die Form der Unmittelbarkeit gewinnen, einer Unmittelbarkeit, in welcher Gott selbst wesentlich als überseyend und blos im ursprünglichen Gefühle sich offenbarend gedacht wurde. Im freiesten, genialsten Sinne hat dieß Jakobi[1] ausgesprochen. — Wir halten es für unrichtig, ihn vor Kant zu stellen, seiner Speculation nur ein Moment in der Geschichte der Philosophie zuzuerkennen, welches schon durch das Kantische System, noch mehr durch die nachfolgenden in ein höheres Ganzes als bloße Potenz wäre verflochten worden. Die subjective freie Geistigkeit hat er allerdings schon gegen die hölzerne, trockene Demonstrationsmethode der Wolfschen Schule geltend gemacht und insofern ein Element zum Bewußtseyn gebracht, welches in der kritischen Schule, noch mehr in ihren späteren Verzweigungen sich als Idealismus ausbildete, aber er hatte zugleich die Bestimmung, den unendlichen Gehalt des freien subjectiven Geistes, welcher seine ursprüngliche Selbstgewißheit ausmacht, gegen alle diejenigen Systeme zu behaupten, welche aus demselben freien Boden entsprungen waren, ohne jenen ursprünglichen Inhalt in sich aufzunehmen. So schon vor Kant auftretend und bis in ein Jahrzehend herein lebend, in welchem die neueste Philosophie ihre Hauptwerke erscheinen ließ, steht er da als ein vor ihr noch unbegriffenes Moment, welches der unendliche Geist den pantheistisch-idealistischen Systemen zur Seite stellte, um so wenigstens durch Opposition das Ganze der Wahrheit zu reflectiren, da jeder der beiden Gegensätze nur ein Pol derselben war. Eine immer neue, immer frische Polemik mußte Jakobi vermöge jener seiner göttlichen Mission, die auch seine Gegner ahneten, gegen eines jener Systeme um das andere eröffnen, weil in ihnen das ursprüngliche Gefühl sich nicht vollkommen exponirt findet. Jakobi ist die personificirte,

[1] Jakobi steht mit seiner Lehre nicht allein. Fries und viele Andere, meist Männer von großer Freiheitsliebe, stimmen im Wesentlichen mit ihm überein, und wir zeichnen daher in seiner Anschauung eine ganze Richtung seiner Zeit. Aber wir wählen ihn als Repräsentanten derselben, weil er das Unmittelbare, Gefühl und Gemüth, auch mit der unmittelbarsten Kraft frischer Begeisterung geschildert hat.

genialste und zugleich freieste Protestation des Wesens des Geistes gegen jede schiefe Form des Wissens, in welcher der unendliche Inhalt des Gottesbewußtseyns untergeht.

Der gesunden, noch unverkünstelten Vernunft — in diesen Worten einer seiner späteren Schriften[1] faßt er seine Polemik gegen die ganze neuere aus einem Selbstlosen das Selbstische, Lebendige ableitende Philosophie zusammen — versteht es sich von selbst, daß Unwesen nicht das Wesen, ein Grund der Unvernunft nicht als Folge ein Vernünftiges und die Vernunft; ein dummes Ungefähr nicht Weisheit und Verstand; das Todte und Tödtende nicht das Lebendige; unempfindlicher Stoff nicht empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit; überhaupt das Geringere aus seinen Mitteln nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dazu verklären und darin verwandeln kann. Gott allein ist der Eine, der nur Einer ist, der Alleinige. Und dieser Gott, weil er nothwendig vollkommen, in sich selbst genugsam; also kein einzelnes Wesen, d. i. kein Individuum nur aus und unter einer Gattung ist — Er sollte darum nothwendig ohne Selbstbewußtseyn, ohne Persönlichkeit, folglich auch ohne Vernunft seyn müssen? Er sollte, weil er kein eingeschränktes, abhängiges — unvollkommenes Wesen seyn kann — nothwendig Nicht-Person, Nicht-Intelligenz seyn? — Darum weil Er in keinem Sinne Daseyn, Erkenntniß und Wahrheit nehmend, sondern überall und schlechterdings nur gebend ist; darum sollte Er selbst allein, Er allein — seyn, der nicht ist, der Unlebendige? Je vollkommener, stiller und reiner du in deinem Innersten dich sammeln wirst, desto deutlicher wirst du vernehmen: Er ist! — der das Auge gemacht hat: Er siehet! der das Ohr gepflanzt hat: Er höret! der dieß Herz bereitet hat: Er liebt! der diesen Geist aus sich geboren hat: Er will und weiß, und ist! (S. 36—39) Es ist dieß im Wesentlichen dieselbe Polemik, welche Plato, Aristoteles, Zeno gegen den Pantheismus ihrer Zeit führten; — Aristoteles, indem er lehrte, das Princip dürfe nicht das Niederere seyn, aus dem sich ein Höheres erst entwickle, sondern es sey nothwendig selbst das Höchste, Plato und Zeno, indem sie aus dem sinnvollen Weltorganismus auf eine

[1] Von den göttlichen Dingen. Leipzig 1811.

intelligente, weise Weltseele schlossen. Eben darum beruft sich auch Jakobi auf die beiden ersteren, Plato und Aristoteles, an vielen Stellen. Er gibt, sagt er (Jakobi's Werke, Leipz. 1825, VI, S. 239), zwei von einander wesentlich verschiedene Philosophien. Ich will sie Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen beiden kann man wählen, und was hier entscheidet, ist des Menschen Gemüth.

Jene höchste absolute Idee hat aber Jakobi keineswegs in einem positiven Sinne geltend gemacht. Was er retten will, was er als Aufgabe der Erkenntniß, als Aufgabe des Menschen hinstellt, ist nicht im theologischen Sinne eine historische Religion, sondern im freien, philosophischen die Idee der Religion. Diese ist es, die er gegen den Wandsbecker Boten als das Wahre behauptet, wenn er sagt: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann! wie sich dir Alles, was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden, und mit diesem Anschauen erwecken zur Tugend und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufgerichtet, erniedrigst du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus außer dir, für sich gewesen, ob deinem Begriffe in Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung, und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in dir ist, darauf kömmt es allein an; und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; du ersiehest durch ihn die Gottheit, soweit du sie ersehen kannst, indem du dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur an ihm emporzuschwingen. Da uns dieses einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung, zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von religiösem Materialismus verfällst. Du glaubst darum doch so gut wie wir, daß der Geist allein lebendig macht. Macht aber der Geist allein lebendig, so muß — das begreifst du ebenfalls — sein Wesen seyn, sein Leben in ihm selbst zu haben. Und doch ist dieser Satz das Einzige, was uns von dir scheidet. Der wahren Religion, behaupten wir, kann so wenig irgend

eine äußere Gestalt, als einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben." Zwar führt er in dem Folgenden die Ansprüche des Realismus in der Religion aus, aber dagegen erinnert er, daß das Sehen nicht aus den Dingen, die gesehen werden, hervorgehe. Keine der mannigfaltigen Gestalten der Erscheinung, sagt er, zeigt die Sache selbst: der Geist — nicht untrüglich — weissagt nur aus ihnen. Irret weissagend der edlere Geist, so entsteht dadurch in ihm kein schädlicher Betrug: was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, des Schönen und Guten. Heil uns mit dem Geiste, der Vernunft lebendig macht, und weise, und in sich selbst gewiß! Anbetung ihm — denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend — kein Stern in diesen Nächten des Daseyns — in diesen Finsternissen eines von Tod umfangenen Lebens.[1] Ebenso stellt Jakobi im Woldemar einem abgestorbenen Positivismus in der Person des Hornich gegenüber den freien, unmittelbaren, aus sich selbst geschöpften Geistesglauben in der Person des ersteren dar. Eine poetische Heilsordnung, sagt der letztere, wäre Woldemars ganze Religion,[2] und Hornich ist voll innerlichen Grimms über die Kühnheit, mit welcher Woldemar den Buchstaben in Gesetzen, Sitten und Gebräuchen angreift.[3] Die Religion Jakobi's war die Religion der freien Humanität, des in Gott unmittelbar sich wissenden individuellen Geistes, welcher, von dieser reinsten, göttlichen Selbstgewißheit erfüllt, in reiner Menschlichkeit das Göttliche findet und vollbringt. Daher der edle Widerwille Jakobi's gegen die Entwürdigung der menschlichen Natur, durch welche der Positivismus zu der Nothwendigkeit gelangt, sich selbst entfremdet, außer sich das Heil zu suchen. Daß Welt und Mensch im Argen liegen, läßt er Woldemar gegen Hornich sagen,[4] weiß ich; aber ich weiß auch, daß der Mensch nicht der Arge selbst ist. Ich habe Milch gesogen aus der Brust einer Mutter: Ich hatte

[1] Von den göttl. Dingen. S. 62–70.
[2] Werke V, S. 75.
[3] Seite 89.
[4] Werke V, S. 105.

nichts, als Geschrei, konnte für alle ihre Sorge ihr nichts wieder geben, nicht einmal Dank, nicht einmal Liebe. Entzündet sich etwa nur im Mutterherzen diese Lust zu helfen? Ist sie allen anderen Herzen fremd? Fremd den Menschen, der in allen seinen Sprachen jedes Erbarmen Menschlichkeit genannt hat, und es wie sein Daseyn fühlt, daß Gerechtigkeit und Großmuth die eigenthümlichen Kräfte seiner Natur, Tugend sein höchstes Gut, die Quelle und Speise seines Lebens ist? Jakobi schlägt hier die innersten Saiten eines reinen Gemüthes an, er stund, er lebte in jenem Centrum des neuen Geisteslebens, das ahnungsvoll in den Tönen der klarsten Begeisterung aus ihm sprach, eines Geisteslebens, das weder Vernichtung der Religion, noch einen finsteren, ascetischmönchischen Positivismus, sondern den ewigen Glauben der Vernunft erstrebt. Nicht sollte die Individualität unterdrückt, unterjocht werden, sie sollte ihre Unendlichkeit in Gott fühlen und frei, aufgerichtet, sicher ihrer selbst in Ihm dastehen! Die ungeheure Wirkung, die Jakobi's Sprache gehabt hat, liegt iu dieser Freiheit seines Selbstbewußtseyns, welche das Ursprüngliche, Ewige und Göttliche, Gott und das Leben in Ihm, dem sinkenden Zeitalter wieder zum Bewußtseyn brachte, aber es aussprach aus der eigenen Tiefe. Er wußte aber auch, daß er mit diesem Streben beinahe allein stehe in seiner Zeit. „Ohne Form, läßt er Biderthal sagen,[1] kann nichts bestehen; und da sich mir in unseren Tagen keine Form anbietet, worin — meine besten Kräfte aufgefordert, erweckt und angewandt — ich zum höchsten Genusse der Menschheit gelangen könnte; so bilde ich mir selbst eine andere, die mich wenigstens vor allzutiefem Sinken bewahren wird; oder vielmehr ich ziehe mich in die älteste lauterste Form der Menschheit zurück, worin ich meine Seele stille und so jede einfache Naturneigung in mir emporbringe. Es ist nur allzuwahr, daß unser Leben in einen der trübsten Zeitpunkte gefallen ist. Die edelsten Formen der Menschheit sehen wir zertrümmert. Allein wir müssen dennoch Muth behalten, die große Weltmasse voran wälzen helfen: denn zurück wälzen werden wir sie nie. Die Zeit ist vielleicht nahe, wo aus jenen zertrümmerten Formen eine neue zusammenfließen wird — eine reinere und bessere. Was wollen wir uns mit

[1] S. 171—173.

eitlem Flickwerke aufhalten? Der unsichtbare Geist, der einmal entwichen ist, wird in die verlassene Hülle nie zurückkehren." Jakobi hat seine Zeit verstanden, er hat sie so gut verstanden, als früher ein Sokrates, ein Plato die ihrige. So steht er denn auch als ein Vermächtniß eines besseren, divinatorischen Geistes für eine vielleicht ferne Zukunft da, von der einen Seite verachtet um seines Glaubens willen, von der anderen geschmäht wegen seines Unglaubens.

Diese große Mission, welche Jakobi in der Entwicklung des philosophischen Geistes gehabt und ihm eine nicht geringe Anerkennung auch von Seiten seiner Gegner erworben hat, schließt aber auch in sich die Schranken seiner Anschauung. In der vollen, zuversichtlichsten Selbstgewißheit, das, was er in sich selbst trug, das wahre Geistesleben, wie es dem lauteren Geiste sich offenbart und eine schlechthin unvertilgbare, absolut ursprüngliche Kraft des Seyns hat, nicht wiederzufinden in der ganzen, vor ihm sich entfaltenden Reihe von Systemen, setzte er ihnen diese unmittelbare Selbstgewißheit als eine unmittelbare nur entgegen und nahm sie als solche für die volle Wahrheit selbst. So ward ihm sein Gott und die Form seiner Manifestation selbst ein durchaus Unmittelbares.

Unzertrennlich von diesem Bewußtseyn, sagt er S. 52 seiner Schrift von den göttlichen Dingen, ist im Menschen der Aufblick zu einem Wesen über ihm, das nicht blos ein Allerhöchstes ist, sondern Gott, der Alleinige; zu einer Allmacht, die nicht ist blos die Allgewalt einer blinden, selbst der Nothwendigkeit gehorchenden Natur- oder Weltseele (in Wahrheit nur das phantasirte Gespenst der Nothwendigkeit selbst), sondern der Wille eines Wollenden und zwar (S. 151) eines mit Einsicht und Absicht Wollenden; eine Vorsehung. Es ist schon hier klar, daß Jakobi in Gott einen Gegensatz der Transcendenz und Immanenz, der Nothwendigkeit und Freiheit annimmt, wie er im Begriffe des Absoluten nicht gedacht werden kann, und zum Theil von Jakobi selbst wieder unmittelbar in seinen Worten aufgehoben wird. Denn wenn Gott nicht blos ein Allerhöchstes, sondern der Alleinige ist, so ist er auch nothwendig nicht blos über-, sondern innerweltlich, folglich Geist der Welt, als seiner realen Selbstdarstellung, und in der That ist auch dieß allein

die volle Idee Gottes, in welcher sich das religiöse Gefühl ganz befriedigt. Wie kann daher Jakobi, wenn er Gott als Alleinigen im wahren Sinne des Wortes bestimmt, die Idee einer göttlichen Weltseele völlig verwerfen? Wie überhaupt zwischen Spinozismus und Platonismus einen so scharfen Gegensatz statuiren, als er (Werke VI. S. 239) annimmt? Plato hatte das theistische Element in seine Philosophie verwoben, aber nicht in der einseitigen Form, wie Jakobi. Ihm ist Gott an sich das ὄν, actu der Geist, dem die Materie als seine Projection gegenübersteht, und beide sind vermittelt in der Weltseele, der Einheit des Selbigen und des Anderen. Plato ist also gerade ein faktischer Beweis von der Schiefheit der Antithese, in welcher Jakobi sich bewegte. Dasselbe gilt von dem verwandten Dilemma, welches Jakobi S. 149 aufstellt, wenn er hier sagt: „Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehn und allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge; sondern es gehe voraus und sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott." Wir haben schon durch die Kritik der pantheistischen Systeme gezeigt, daß die Welt eine göttliche Intelligenz voraussetze. Allein wie ist Geist in dem göttlichen Wesen zu denken ohne ein Seyn, eine Natur, die mit ihm gleich ewig ist, und wie beides ohne eine höhere Einheit, die selbst in sich ewige Ideal-Realität und Real-Idealität ist? Jene Lehre von Gott als actus purissimus ist durchaus unhaltbar, und gegen sie hat der Pantheismus sein volles Recht, da ein Geist ohne ein Seyn, ein reiner Act ohne eine Potenz völlig undenkbare Begriffe sind. Sodann muß doch die göttliche Intelligenz ihr reines ideales Selbstbewußtseyn auch als reales setzen, das reine Wissen muß auch Selbstempfinden werden, oder das reine wesentliche Selbstwollen und Selbsthervorbringen Gottes, welches sein ewiges Seyn, seine Seligkeit in sich ist, muß auch in ein explicites Wollen und in eine sich entfaltende Selbsthervorbringung übergehen, damit Gott wahrhaft d. i. als vollendete Totalität aller Bestimmungen seines Wesens existire. Woher sonst die

Widersprüche und Entzweiungen in der Welt, wenn nicht aus jener inneren Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, sich selbst in der ganzen, auseinandergelegten Fülle seines Seyns zu schauen und zu wollen? Es ist daher, obgleich, ja weil Gott ewig sich selbst weiß und will, eine successive Entfaltung seines Wesens, durch welche er erst absolute Totalität wird, in ihm denkbar, und es ist auch in dieser Beziehung der lebendige Gottesbegriff über Gegensätze erhaben, in welche ein einseitiger Verstand ihn bannen möchte.

Hat hienach der philosophische Genius in der Jakobischen Philosophie das Bewußtseyn des lebendigen Gottes in jener einseitigen Form deßwegen geweckt, weil es als solches allein das Complement der gleich extremen Evolutionstheorien der herrschenden Systeme war, und ist Jakobi in den übrigens verzeihlichen keineswegs seltenen Fehler gefallen, die besondere Potenz, die er geltend zu machen durch eine Art innerer Nothwendigkeit berufen war, für das Ganze selbst zu nehmen, so gilt dieß ebenso von der Form des Bewußtseyns des Absoluten, wie Jakobi sie bestimmt hat. Wenn der pantheistische Idealismus das Wissen selbst als das Absolute, die Vermittlung des ersteren — und nur als vermitteltes ist das Wissen — als Evolutionsproceß des letzteren gesetzt hat; so macht Jakobi hiegegen das schlechthin unmittelbare Wissen von Gott, sogar mit Ausschluß des Wissens selbst, geltend; sein unmittelbarer, an sich nicht vermittelnder Gott ist auch nur für das unmittelbare Gefühl, Ahnen, Vernehmen. „Gott als ein Anderes über uns ist uns gewiß nur durch Instinct, den allein wahrhaft sehenden; den allein aus der Quelle wissenden, den Geist der Vorsehung; den Gottesgeist. Auch im Thiere ist Weissagung, und nur eine höhere im Menschen. Er sucht und findet ein Unsichtbares, das er auch nicht kennet und nur im Bedürfniß weiß — im Bedürfniß eines Geistes, dessen Wesen ist, zu wissen, daß er nicht sein Leben in ihm selber hat; daß er ist aus einem Anderen, ohne den sein Leben ihm verschwindet (V. d. g. Ding. S. 18)." Nicht Phantasie (so führt er S. 25 die Vernunft redend ein), ein Wesen der Wahrheit, ihre unmittelbare Stimme bin ich. Wer mein erstes Wort vertilget, der vertilget alle meine Worte: Ich rede nur von Gott. Nur als ein Zeichen von Ihm, als ein Merkmal, welches auf Ihn weiset, bin ich da:

Wesenlos, ein Unding, ohne Ihn." Wir können hierin im Wesentlichen Jakobi nur beistimmen. Das unmittelbare Wissen ist die unvertilgbare Gewißheit von einem Unbedingten, in welchem das individuelle Ich sein wahres Seyn hat. So viel sagt es auf das bestimmteste aus; es vernichtet darum mit einer Art von Elasticität und irresistibler Lebenskraft alle und jede Skepsis, jede Verstandesverirrung, in welcher es nicht seinen adäquaten Ausdruck findet; nur wenn der Geist den unbedingten Geist gefunden, ist seine unendliche Selbstgewißheit befriedigt; denn nur ein Geist und nur ein unbedingter Geist ist jenes Gesuchte, ist jenes Mysteriöse, in welchem das individuelle Ich sein wahres Seyn hat, weil der Geist in einem Nicht-Geist sich selbst und in einem Bedingten und sey es auch die Totalität des Bedingten sich nicht absolut befriedigen kann. Dieß Unmittelbare, diese schlechthin in seiner Ursprünglichkeit gesetzte Selbstgewißheit, mit welcher der creatürliche Geist von einem absoluten Geist zeugt (s. unsere Einleitung), gegen eine von ihrem Grunde abgewichene, damit in die Vermittlung des Leeren mit dem Leeren verfallene Philosophie geltend zu machen, war der Beruf Jakobi's. Allein Jakobi geht viel zu weit und setzt auch hier nur ein Extrem dem anderen entgegen, wenn er theils das Wissen als etwas von dem unmittelbaren Gefühle blos Abgeleitetes, als eine Gewißheit aus der zweiten Hand (W. IV, I. S. 210) setzt, da es doch zugleich Entwicklung und Berichtigung desselben ist, theils die nie erhörte, grasse Behauptung aufstellt, es sey das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, sie führe nothwendig zum Pantheismus, Fatalismus und Atheismus, und nie könne sich das unmittelbare Wissen zu einer Wissenschaft gestalten (V. d. g. Ding. S. 152). Wir fragen billig, wie konnte Jakobi zu jener verzweiflungsvollen Behauptung kommen? Damals, als er seine philosophische Bildung erlangte, fing das Fundament des herrschenden wolfischen Systems zu wanken an. Jakobi selbst begann mit derselben Skepsis gegen den Dogmatismus dieses Systems, wie Kant (Werke II, S. 188). Die Kraft der speculativen Productivität im höheren Sinne des Worts mangelte aber diesem Manne. So konnte er, nachdem das leibnitzisch wolfische System gefallen war, nur in dem wieder zur Anerkennung kommenden Spinozismus und später in den idealistischen Systemen der deutschen Schule,

also nur im Pantheismus, das Product der ächten wissenschaftlichen Vernunft erblicken, und doch sträubte sich sein Gemüth gegen die Consequenzen desselben. Daher der eigenthümliche Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, den er, statt in einer vorübergehenden Bildung der Zeit, in der menschlichen Natur selbst finden wollte. Nun strengte er sich an, im Wissen an sich eine nothwendige Prädetermination desselben zum Atheismus zu entdecken. „Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes System — so mußte der Naturalismus mit ihr seine Vollendung erreichen; Alles mußte erfunden werden als nur Eines und aus diesem Einen nur Alles begriffen werden" (V. d. g. Ding. S. 151). Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint als ein ungereimtes Unternehmen sogleich einleuchten zu müssen. Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das ist ein blos natürliches Daseyn auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen (Werke VI, II, S. 153). Ja sein Widerwille gegen ein von seinem Grunde losgelöstes Wissen ging so weit, daß er ausrufen konnte: Wahrhaftig! jede gute Eigenschaft, die mir nicht aus dem Herzen werden kann, will ich denn noch eher aus dem Magen erwarten und herbeischaffen, als allein aus dem Kopfe (W. V, S. 171). So wenig also hatte Jakobi die Idee des wahren Wissens erkannt, daß er übersehen konnte, daß die Ableitung der Dinge aus der Einheit darum noch kein Einerlei alles Existirenden in sich schließe, und daß es einen regressiven Schluß von dem Bedingten auf das Unbedingte gebe, bei welchem das letztere seinem Wesen nach vielmehr als das Unbedingte erscheint und jene Vermittlung nur als ein subjectiver Fortgang erkannt wird! Wir wollen daher durch Jakobi's Lehre uns nicht abhalten lassen, an dem ewigen Primat des Wissens festzuhalten. Das Gefühl ist herrlich und schön, wenn es als bloße Basis sich erkennt und im Wissen als der höheren Potenz sich selbst aufzuschließen strebt; aber es wird zur Widernatur, wenn es selbst das Ganze seyn und Vernunft und Wissen sich unterordnen will. Auch Jakobi konnte nicht umhin, in seinen

höheren Lebensmomenten an der Hoffnung festzuhalten, die auch wir nicht aufgeben wollen, daß der Mensch zur Harmonie des unmittelbaren und mittelbaren Wissens berufen sey. Der Glaube an Gott, an die Natur und an den eigenen Geist, dieser allgemein unphilosophische Glaube, sagt er (V. d. g. Ding. S. 35), muß auch ein im strengsten philosophischer werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen, daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nach-Denken hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft hervorbringen wird. Solche Stellen sind uns ein Beweis davon, daß Jakobi's Polemik lediglich nichts anderes war, als eine unbegreifliche, ebenso sehr von Adel der Gesinnung, als von Mangel an eigener wissenschaftlicher Productivität zeugende Verwechslung einer vorübergehenden Form des Wissens mit der Idee desselben. Die Identificirung beider war so willkührlich, so künstlich, daß die Idee des Wissens selbst mit ihrer siegreichen, lichten Gewalt Jakobi in Zuständen eines gehobenen Bewußtseyns sich aufdrängte. Sollte aber diese Idee bloße Idee bleiben? Sollte dasjenige, was im Innersten des Geistes lebt und wornach die besten Kräfte des Gemüthes ringen, — ein lebendiges, Daseyn erklärendes Wissen — nicht auch zur Existenz gelangen?

III. Die absolute Philosophie.

Wir sind ausgegangen von der philosophischen Uranschauung des germanischen Geistes. Wir haben sie in der Mystik des sechszehenten und siebenzehenten Jahrhunderts, am originellsten in der Theosophie Böhme's ausgesprochen gefunden. In ihr entdeckten wir das durchaus specifische Bewußtseyn, welches die germanische Philosophie scharf von der hellenischen unterscheidet, die Erkenntniß, daß die Entgegensetzung schlechthinige Bedingung eines Wissens in Gott, daß Gott eben deßwegen nicht pure Einheit, sondern Einheit in der ewigen Selbstunterscheidung, Idealität, Geist sey. Diese Grundanschauung des modernen Bewußtseyns hat sich uns so fort laut des ewigen Gesetzes, das sie selbst verkündet, aufgelöst in ihre disparaten Elemente, obwohl sie als das Ewige im Geiste dadurch sich uns offenbarte,

daß sie auch in den, durch jene Disjunction gewordenen relativen Systemen als den stillen, heiligen Grund des Bewußtseyns sich erhielt und durch sie, gleich als drohte sie jeden Augenblick die enge Form derselben zu durchbrechen, dem schärferen Blicke nicht unerkennbar hindurchleuchtete. Sind nun etwa die Antithesen, in welche also das Urwissen herausgetreten ist, ewiger Art? Sind sie das Höchste, Absolute selbst? Glaubt Ihr, in den beschränkten Gesichtskreis, dessen Linien Ihr für die Speculation gezogen habt, lasse sich auf immer der Geist bannen, der eine Welt des Ahnens in sich trägt? Ihr vermögt dieß nur in so lange zu glauben, als Ihr vor dem Geiste des Universums, der größer ist, als Euer Wissen, vor dem Grunde Eures eigenen Bewußtseyns und vor der Geschichte Euer Auge willkührlich und gewaltsam verschließet. So gewiß die Geschichte schon einmal die absolute Synthesis der Elemente der Gottesidee, welche ferne von allem geistlosen Eklekticismus nur die originelle Ahnung des reinen Princips war, aufgestellt und mit ihr ihre erste Epoche großartig geschlossen hat; so gewiß wird sie auch ihre zweite, die jetzige Epoche mit demselben, in Beziehung auf das Ganze der Factoren der Idee, das in ihm gesetzt ist, absoluten Wissen vollenden, und dieses Wissen, welchem hienach eine Perfectibilität wesentlich nur der Form nach noch zukommen kann, wird nichts Anderes seyn können, als das bestimmteste, streng wissenschaftliche Bewußtseyn über jenes Urwissen, mit welchem der deutsche Geist das Drama seiner Speculationen eröffnet hat.

Schelling war es vorbehalten, diese absolute Gestaltung der germanischen Philosophie anzubahnen. Ich sage nicht, sie auszusprechen. Hiezu mangelte Schellings Geist von Anfang an diejenige formale Durchbildung, welche die reine nnd adäquate Erkenntniß der absoluten Idee erfordert. Nichts desto weniger aber behaupte ich, daß Schellings Blick scharf genug war, um die liebliche Sonne des reinen Wissens durch die Umhüllungen hindurch zu erkennen, mit welchen das Wissen der Zeit sie umschleiert hatte, nachdem er schon frühe — um uns der Worte zu bedienen, mit denen er seine erste Schrift bevorwortete — den goldenen Saum an den Hügeln erkannt hatte, in welchem sich die der Sonne selbst vorangehende Morgenröthe der wahren Wissenschaft damals ankündigte.

Hat Plato zwei Epochen der griechischen Philosophie begründet, die mittlere unmittelbar durch sein Wort selbst, die abschließende durch seinen Geist, der im Neuplatonismus wieder auflebte; so ward Schelling bei dem rascheren Ablauf der germanischen Philosophie, deren Grund die über bloße Uebergangsformen schneller hinausschreitende, in ihnen weniger befriedigte, göttliche Tiefe des deutschen Gemüths ist, der seltene Beruf zu Theil, zwei Hauptformen der germanischen Philosophie, die centrale und die abschließende unmittelbar selbst zu begründen. Schellings Genie war nur bestimmt, Standpunkte zu gewinnen. Daß er die Philosophie immer von vornen anfing, war nicht, wie man ihm von einer gewissen Seite vorwirft, Schwäche, sondern Tiefe des philosophischen Triebs, es war die Folge davon, daß ihm unter der formalen Gestaltung der Anschauungen ihr Gehalt überwüchsig wurde und eine neue Form verlangte, wie der neu anschwellende Saft eines lebendigen Baumes immer von neuem seine Form durchbricht, während ein weniger reich begabter Geist, welcher eine begränzte Anschauung besitzt, Zeit und Muße hat, sie in die ganze Breite formaler Vollendung auszubilden. Schellings reicher Geist hat alle Phasen der deutschen Philosophie von jener Zeit an, in welcher die consequente Ausbildung besonderer Principien der Philosophie zu relativen Systemen, damit der wissenschaftliche Kampf in seiner ganzen Schärfe beginnt, bis zu demjenigen Entwicklungspunkt durchlaufen, in welchem das Streben der Vernunft sich zeigt, alle Ideen in ein einziges System zu verweben; ja man kann sagen, daß die Hauptknoten dieser Evolution größten Theils Schelling zu ihrem Urheber haben. Den formalistischen Idealismus hat er sogleich durch seine reiche Naturanschauung ergänzt, beide sodann in das Eine System des substanziellen Idealismus verflochten und schon damals die Grundideen ausgesprochen, aus welchen der logische Idealismus sich erhoben hat, aber selbst diesem droht er das Erbe des philosophischen Scepters durch eine verjüngte Philosophie zu entreißen, welche zugleich die Reife des Alters in sich trägt. Der Neuschellingianismus ist der Neuplatonismus unserer Zeit, der Neuplatonismus in der Form des modernen Bewußtseyns. Hat Plato's reicher Geist die fruchtbaren Keime einer Zukunft der Philosophie deß-

wegen in sich getragen, weil seinem Scharfsinn ein seltener Tiefsinn, seiner Intelligenz eine reiche Phantasie, seinem Verstande ein zartes, religiöses, ästhetischgebildetes Gemüth zur Seite stund, und diese Kräfte zusammenwirkten, ein sinnvolles Ganzes hervorzubringen, dessen Ideen vielfach kühn gezogenen Umrissen gleichen, die von selbst zur Vervollständigung durch Ziehen von ergänzenden Linien einluden; so waren in nicht geringerem Grade dieselben Bedingungen einer philosophischen Zukunft, welche über die ersten Gestaltungen des Systems hinausging, ursprünglich in Schellings Geiste gegeben. Wenn insbesondere der Neuplatonismus — hierin den von Plato gegebenen Andeutungen folgend — die beiden antithetischen Grundrichtungen der griechischen Philosophie, von welchen die eine darauf ging, Gott als das abgezogene Eins zu fassen, die andere das Absolute als rein actualen Geist zu denken strebte, darin vereinigte, daß sie Gott als das Eine begriff, das in sich selbst auf ewige Weise durch die Rückkehr des Emanirenden Geist ist; so wird uns in der neu-schellingischen Philosophie eine ähnlich und gleich originelle Combination der polarischen Gegensätze begegnen, in welche die ihr vorangehende germanische Speculation auseinander gelaufen war. [1]

Wir sagen aber ausdrücklich: der Neuschellingianismus ist der Neuplatonismns unserer Zeit, er in der Form des

[1] Ich kann daher die neuschellingische Lehre, zu welcher ich alle diejenigen Werke rechne, welche die bezeichnete combinatorische Tendenz verfolgen, nur hier in das Ganze einreihen. Schon chronologisch ist dieß nothwendig. Die neuschellingische Philosophie, obwohl in ihren ersten Anfängen gleichzeitig mit der hegel'schen, ist doch der Zeit ihrer Ausbildung nach jünger, als die letztere. Zudem ist die Philosophie Hegels, wie Hegel selbst anerkannt hat, nur eine dialektische Ausbildung des früheren schellingischen Identitätssystems, dessen Grundgedanke, Gott als die Vernunft, welche in der Welt als Subject-Objectivität sich realisirt, auch der Hegels ist. Diejenige Speculation, welche jenes Identitätssystem zu überflügeln strebt, ist daher auch das posterius des hegel'schen Systems. Wollte man mir aber dieß zum Vorwurfe machen, daß ich Schellings Leistungen trenne, so erwiedere ich, daß mir eine philosophische Geschichtsschreibung die Leistungen nicht nach den Personen, sondern die Personen nach den Leistungen einreihen zu müssen scheint, namentlich aber daß in dem complicirten Leben der modernen Speculation eine Verschlingung, ein Uebergreifen der philosophischen Thätigkeiten sehr wohl möglich ist.

modernen, philosophischen Bewußtseyns; d. h. er ist der Neuplatonismus in vollendeterer, wissenschaftlicherer Form. Wie die ganze Geschichte ein Kreislauf von Gestaltungen ist, von welchen die späteren nur tiefere, ausgebildetere Reproductionen der früheren sind, wie insbesondere die hellenische Philosophie in der germanischen nur in reicherer Gestaltung mit bestimmterer Consequenz sich wiederholt; so ist der Neuschellingianismus die Reproduction des Neuplatonismus mit dem entschiedensten Bewußtseyn der zu lösenden Gegensätze. Dieß bestimmt die ganze Entwicklung der neu-schellingischen Philosophie, dieß ist der Grund, warum die Gegensätze, welche in der Grundidee des absoluten Wissens, der Idee Gottes als der ewigen reflexiblen Einheit der Welt, enthalten sind, und welche die Neuplatoniker nicht bestimmt dachten, nun für sich besondere Phasen der schellingischen Philosophie constituiren. Der Neuplatonismus hatte keine eigentliche Geschichte in sich selbst; seine einzige Entwicklung ist eine blos fortlaufende, eine geradlinige, die der immer größeren Bereicherung derselben Uridee. Wirklich Gegensätze innerhalb der Einen und derselben absoluten Idee hat dagegen die neu-schellingische Philosophie durchlaufen müssen, weil der germanische Geist schärfer denkt und darum bis auf die Urdisjunction, die letzten disparaten Elemente der Idee dringt und nicht nachläßt, bis auch sie gehoben sind.

Im Allgemeinen nämlich ist die neuschellingische Philosophie die Einheit der bisherigen germanischen Philosopheme darin, daß sie den Gegensatz der Transcendenz und Immanenz aufhebt. Dieser Gegensatz zieht sich durch die ganze Geschichte der germanischen oder neueren Philosophie hindurch. Früher begegnete er uns in dem Systeme Spinoza's einer- und anderer Seits in dem Leibnitzens, in neuester Zeit tritt er auf in den Systemen des pantheistischen Idealismus und in denen des unmittelbaren Wissens. Tritt in der einen Classe dieser Systeme die Einheit Gottes und der Welt zurück hinter der Verschiedenheit beider, so läßt die andere die Differenz beider in der Einheit verschwinden. Faßt die erste Classe Gott wohl als Subject, aber so, daß ihr die Welt nur ein Werk Gottes, also durchaus nicht eine Manifestation ist, in der Gottes Wesen selbst sich fortbestimmt; so bestimmt die zweite Classe von Systemen die

Welt als Realisirung der göttlichen Wesenheit, ohne aber dieser ein Fürsichbestehen zuzuerkennen. Die neuschellingische Philosophie dagegen hat in allen verschiedenen Formen, die auch sie durchlaufen hat, die Eine Idee durchgeführt, daß das Leben der Welt zugleich das Leben Gottes ist, ja daß in dem ersteren die göttliche Wesenheit selbst sich fortbestimmt, die vollendete und schlechthin absolute Existenz der göttlichen Wesenheit also nicht in der letzteren an und für sich, sondern nur in beiden zusammen, in der Wesenheit an und für sich und in dem Weltall, zu setzen ist, ohne darum das Fürsichseyn der göttlichen Wesenheit aufzuheben. Schelling konnte daher in Beziehung auf seine damalige Philosophie mit Recht ausrufen:[1] Wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen die wahre Wissenschaft Transcendenz und Immanenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr Alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt? Wir nähern uns hier dem ächten Wissen, welches nur diejenigen für ein eklektisches ausgeben und als solches brandmarken können, die nicht die geringste Einsicht in das Wesen der absoluten Henade als ewiger Einheit der Wesenheit und des Geistes haben, nichts desto weniger aber sich für berufen halten, längst breit geschlagene Dinge dem Publikum immer wieder vorzukauen. Ich behaupte sogar, daß auch die Form, in welcher jene über die Begriffe von Transcendenz und Immanenz erhabene Gottesidee erscheinen muß, wenn sie einmal in ihrer ganzen Bestimmtheit dem Bewußtseyn sich offenbaren wird, schon in dem schellingischen Identitätssysteme vorgebildet gelegen sey, und eben hierin der positive Zusammenhang der neuschellingischen Speculation mit seinem allerersten Systeme beruhe. Der Grundgedanke des Identitätssystems, daß Gott die absolute Vernunft ist, welche in der Welt durch eine Reihe von Potenzen hindurch als Subject-Objectivität sich verwirklicht, ist, wenn er von jener abgezogenen Form, in der er ursprünglich bei Schelling erscheint, befreit und lebendig gefaßt wird, die allein wahre Lösung des Gegensatzes von Transcendenz und Immanenz, in welchem ein trübes Denken befangen bleibt. Ist Gott wirklich jene absolute

[1] Ueber das Verhältniß des Idealen und Realen in der Natur.

Vernunft, so muß er an sich Subject-Objectivität d. h. Wesenheit und Geist und die lebendige Vermittlung beider seyn, und die Reihe von Potenzen, welche die Welt darstellt, kann nichts seyn als die Entfaltung oder Realisirung jener an und für sich seyenden Subject-Objectivität in der Form des Neben- und Nacheinander. In diesem einfachen Gedanken, welcher eine sich von selbst verstehende Consequenz des Princips des Identitätssystems ist, liegt die von Schelling immer noch gesuchte Copula der negativen und positiven Philosophie, wie er die beiden Formen seiner Speculation bezeichnet. Von ihm aus erhellt gleich sehr, wie beide, Gott und die Welt, wesentlich zusammengehören, ja beide zusammen erst das wahre Absolute constituiren, da die Welt von diesem Gesichtspunkte aus als Selbstorganisation Gottes erscheinen muß, dennoch aber Gott so gewiß, als das Neben- und Nacheinander ein Ineinander der Potenzen voraussetzt, ein Fürsichbestehen zukommt.

Es wäre ein Unrecht, zu behaupten, daß Schelling diese Idee Gottes, welche die lebendige Form seines ursprünglichen Princips und darum das Band der beiden Grundgestaltungen seiner Philosophie ist, nicht vorgeschwebt habe. Unverkennbar liegt sie allen Formen des neuschellingischen Systems zu Grunde. Allein bestimmt und klar ausgesprochen findet sie sich in keiner derselben, und dieß ist der Grund, warum auch die neuschellingische Philosophie erst durch mehrere Phasen hindurchgehen und, in dem Streben begriffen, zur vollkommenen Selbstverständigung zu gelangen, einen Gesichtspunkt um den andern aufstellen mußte.

Außer dem Gegensatze des Pantheismus und Theismus ist uns nämlich in der Geschichte der neueren Philosophie bestimmter und ausgebildeter, als in der der griechischen Speculation, ein zweiter, fundamentaler Gegensatz, nämlich der des Dogmatismus oder Realismus und des Idealismus begegnet, und aus der wechselseitigen Durchkreuzung dieser Grundantithesen sind uns die vier conträren Systeme entstanden, die wir bereits entwickelt haben. Der Realismus faßt das Absolute als schlechthin positives Seyn, als schlechthin schrankenlose Unendlichkeit und substituirt daher dem Begriffe des Negativen, das er aus dem Absoluten nicht zu deduciren vermag, den anderen, leeren Begriff

des blos Privativen; der Idealismus dagegen begreift dieses Negative als nothwendige Form alles Seyns, bestimmt aber in seiner vollendeten Consequenz das Absolute selbst als die reine Negativität. Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher erst der germanische Geist diesen Gegensatz in seiner ganzen Bestimmtheit sich zum Bewußtseyn gebracht und in zwei völlig heterogenen Formen der Philosophie ausgebildet hat, mußte auch die höchste Speculation in ihn eingehen, da die reine Form des Wissens nur dann sich bilden kann, wenn die Vernunft alle möglichen Disjunctionen des Bewußtseyns durchlaufen hat, weil jene reine Form an sich absolute Totalität, also schlechthinige Synthese aller Disjunctionen ist.

Die absolute Philosophie mußte — sagen wir — in sie eingehen. Dieß setzt voraus, daß sie in sie eingehen **konnte**. Und sie konnte in sie eingehen nur in so lange ihr das reine Bewußtseyn von ihrem eigenen Princip mangelte. Ist Gott einmal lebendig begriffen als jene Vernunft, die, an und für sich Einheit der kosmischen Potenzen, diese in der Welt successive entfaltet; so erhellt, wie Gott ewige Negativität-Positivität ist; es erhellt, wie das Negative, die Welt des Endlichen und Gegensätzlichen, nothwendig aus Gott entsteht, und Gott doch darin als die ewige Bejahung seiner selbst theils an und für sich ist theils auf entelechische Weise sich realisirt; es gehen dem Bewußtseyn auf die drei Welten, welche die nothwenige Existenz der darin absoluten Vernunft bilden, und der Geist vernimmt den Einklang der höchsten Antithesen, wie er realiter als der Sphäreneinklang im Universum existirt.

In so lange aber blos unbestimmt erkannt wird, daß Gott ebenso sehr für sich, als Einheit des Endlichen sey, so kann diese unbestimmte Vorstellung, wie sie Schelling vorschwebte, sehr verschieden gefaßt werden, je nachdem sie genauer bestimmt wird. Entweder nämlich kann der Begriff Gottes so gedacht werden, daß das Negative aus ihm gar nicht begreiflich ist, oder umgekehrt das Negative wird selbst in das Wesen Gottes verlegt, oder endlich es wird versucht, beide Gesichtspunkte in der Idee Gottes zu vereinigen. Hiedurch entstehen die **drei** Phasen, welche sich in der neu-schellingischen Lehre sehr bestimmt

unterscheiden lassen und die wir noch zuletzt zu betrachten haben.[1]

Erste Form der neu-schellingischen Philosophie.

§. 108.

Während Hegel die Grundgedanken des schellingischen Identitätssystems, welches wir als einen verklärten Spinozismus oder idealistischen Pantheismus bezeichnet haben, dialektisch ausbildete; bildete sich dem Urheber jenes Systems aus dem letzteren allmählig ein theistisches Element heraus, welches jedoch in der schon bezeichneten Einheit mit dem ächtphilosophischen Elemente des Pantheismus sich erhalten hat. Hatte das Identitätssystem Gott als Vernunft bezeichnet, welche in der Reihe der Potenzen, die das Universum constituiren, als unendliche Subject-Objectivität sich verwirklicht; so muß — dieß ist der Schluß, welchen Schelling machte — jene Vernunft selbst an sich Subject-Objectivität, folglich sich selbst anschauende Intelligenz seyn. Steht aber einmal fest, daß jene Vernunft nicht erst in den endlichen Wesen zum Selbstbewußtseyn komme, sondern daß dieses Selbstbewußtseyn Gottes seinem Schaffen vorangehe, so folgt auch, daß die kosmischen Potenzen, in welchen Gott als Subject-Objectivität sich explicirt, ursprünglich in ihm als die schöpferischen Gedanken des Seyns d. h. als Ideen zu setzen seyen, welche hiemit die Mittler sind zwischen Gott, dem Absoluten, und dem Wirklichen, Einzelnen. Die Schöpfung selbst erscheint von hier aus als ein Objectivwerden der göttlichen Ideenwelt, und es ist, da diese Objectivirung nur in einem wirklich Anderen von Gott möglich ist, zugleich die Differenzirung, wodurch die Welt des Endlichen entsteht, begreiflich.

[1] Diese charakteristischen Formen der neuschellingischen Philosophie hat man noch viel zu wenig unterschieden, noch weniger den Entwicklungsgang derselben in seiner inneren Nothwendigkeit, wie er in dem Problem der Versöhnung der höchsten Antithesen liegt, begriffen, vielmehr ist man immer noch in dem Vorurtheile befangen, als seyen die verschiedenen Darstellungen der Philosophie in Schellings Schriften nur Spiele der Willkühr. Freilich wie läßt sich diese Einsicht in einer Zeit erwarten, in welcher nicht einmal die in der früheren germanischen Philosophie waltenden Disjunctionen des Urwissens und damit der nothwendige Gang derselben zum bestimmten Bewußtseyn gekommen ist!

Hier sehen wir eine Vermählung des spinozischen Gesichtspunktes mit dem platonischen, und darin erst eine Vergeistigung und Bewahrheitung des Spinozismus, so wie eine reine Consequenz des Identitätssystems selbst. In der That was waren die Versicherungen, daß Gott Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, daß überhaupt alle reellen Gegensätze in Gott an sich eines seyen und erst in der Welt als eine Stufenreihe gesonderter Einheiten sich herausstellen, anderes, als Kenologie, so lange das Absolute nicht wirklich als ein Seyendes, das zugleich lautere Intelligenz ist, gefaßt wurde? Allein es springt auch sogleich das Ungenügende dieses Gesichtspunktes in die Augen. Eine Differenzirung, eine Unterscheidung, damit ein wirklich Selbständiges ist aus Gott wohl begreiflich, wenn er eine absolute Intelligenz und Ursache der Welt vermittelst der Ideen ist, aber ist damit schon die Entgegensetzung, ist mit der Diathese schon jene Antithese erklärt, wie sie die Welt des Endlichen offenbart?

Die hiemit im Allgemeinen charakterisirte Lehre Schellings tritt nur allmählig aus seinem früheren Systeme hervor, und die Grenzlinien beider sind oft kaum erkennbar. Als eine solche Uebergangsschrift erscheint sein Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. (Berlin 1802.) Als eine Intelligenz bezeichnet hier Schelling unverkennbar Gott, wenn er z. B. S. 9 sagt: Geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken? S. 15 ff. unterscheidet er eine urbildliche, unwandelbare Natur, welche der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, und eine hervorbringende, dem Dienste der Eitelkeit unterworfene, welche jene Vorbilder in der Substanz ausprägt. Hierauf fährt er fort: Jene ewigen Urbilder der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Creatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist nothwendig, daß in der urbildlichen Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vor-

vortrefflicher seyen, als sie an sich selbst sind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. Wenn nun hierin ein theistisches Element aufs klarste sich ausspricht, so ist damit Schelling nicht dem gemeinen schalen Theismus verfallen. Man vergleiche statt vieler nur die einzige Stelle S. 29, wo es vom Dichter heißt: er offenbare, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens.

Hat sich hiemit Schelling in dieser Beziehung zu der absoluten Idee Gottes emporgeschwungen, so war dabei das Charakteristische seines damaligen Standpunktes, daß er das Absolute, jene urbildliche Intelligenz, in welcher die Ideen aller Dinge viel vortrefflicher enthalten seyn sollen, als sie in der Welt erscheinen, im ganzen Verlaufe der Darstellung bemüht ist, als Indifferenz der Gegensätze des Endlichen zu begreifen und als solche festzuhalten. Diese Gegensätze werden noch völlig nach spinozischer Methode von der Wirklichkeit aufgenommen und im Absoluten als identisch, gegensatzlos gesetzt. So wird das Wesen des Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine, noch das andere ist, bezeichnet als der ewige und unsichtbare Vater aller Dinge, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Acte göttlichen Erkennens. Darum heißt es S. 175: Thätigkeit und Seyn verhalten sich in allen Dingen, wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Seyn, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind, und wie das Wesen des Absoluten im Seyn reflectirt, der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Thätigkeit reflectirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit, wie Thätigkeit, noch das Seyn, wie Seyn verhalten. Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig wie die höchste Thätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten

annähern. Was Schelling hier sagt, müssen wir in Beziehung auf das absolute Wesen Gottes an sich allerdings zugeben. Aber jene Behauptung hatte sofort den schiefen Sinn, daß an sich d. h. überhaupt alle Gegensätze nur scheinbar seyen. Daher eben sagt er S. 89: Wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Darum ist auch die Welt vollkommen und darum sagt er auch: „Was wir irrig, verkehrt, unvollkommen nennen, ist nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise, losgetrennt vom Ganzen. Keiner bringt etwas hervor, als was theils aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen, nothwendig folgt. Somit drückt jeder, der eine durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus." Wenn auch hierin noch eine Wahrheit liegt, die wir am wenigsten in Abrede stellen, so bleibt nichts desto weniger hiebei die Frage ungelöst: wie ist ein solches Ganzes, das nur durch Irrthum die Wahrheit, durch Unvollkommenheit die Vollkommenheit zur Darstellung zu bringen vermag, geworden und welche Nothwendigkeit, in einem solchen Ganzen sich zu projiciren, liegt in Gott? Schelling, auf seinem damaligen Standpunkte konnte diese Frage nicht lösen. Wird als das wahre Absolute die Indifferenz der Gegensätze gedacht oder soll eben diese Indifferenz die höchste Absolutheit seyn und bleiben, so können aus ihr die Gegensätze nicht begriffen werden. Einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gibt es daher für diesen Standpunkt nicht. Allem, was aus der absoluten Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, ist in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu seyn, vorherbestimmt, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns liegt nur in ihm selbst (S. 131).

Die Hauptfrage wäre also: wie ist jene Möglichkeit eines abgesonderten Daseyns, die in Gott liegt, zur Wirklichkeit geworden und damit ein reeller Unterschied d. h. ein Gegensatz in der göttlichen Natur entstanden? Auf diese Frage hat sich jedoch die nächste Schrift Schellings: Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums (Stuttgart und Tübingen 1803) nicht eingelassen. In diesen Vorlesungen behauptet

Schelling noch denselben Standpunkt, wie im Bruno. Unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild des ewigen Wissens zu seyn, welches darum ein vorbildliches ist (S. 15). Alles Wissen ist ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an demjenigen Urwissen, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist (S. 17). Das zeitliche Wissen ebenso wie das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und successiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zumal ist: deshalb erscheinen (die Gegensätze) in jenem Wissen und Handeln eben so nothwendig getrennt, als sie in dieser wegen der gleichen Absolutheit Eines sind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die absolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß sie absolut ist, auch unbedingte Macht ist (S. 22). Wenn hienach die Vorlesungen Schellings ebenso, wie der Bruno, in Gott ein urbildliches Wissen setzen, so haben sie nicht die Tendenz, diese Idee von Gott nach ihrer metaphysischen Seite hin auszubilden, vielmehr die, im Lichte derselben alles andere Wissen zu betrachten. Ihr Verdienst ist, die Idee eines Organismus aller Wissenschaften und die originellsten Gesichtspunkte, wie die einzelnen Disciplinen von der unbedingten Idee aus zu behandeln seyen, in einer Weise ausgesprochen zu haben, welche reformatorisch auf unser ganzes dermaliges Wissen eingewirkt hat. Was hier Schelling über das Studium der Naturwissenschaften, der Kunst, der Theologie, der Geschichte sagt, enthält den Keim, ja die bestimmt ausgesprochenen Grundgedanken aller derjenigen wissenschaftlichen Evolutionen, welche in der Zwischenzeit erfolgt sind, so sehr die späteren Heroen der Wissenschaft beflissen waren, den Ursprung ihrer Entdeckungen zu verbergen, ja sich anstrengten, auf den Urheber derselben herabzublicken. Für unseren Zweck geht aus jenen Vorlesungen nur ein bestimmterer Begriff des in der damaligen Periode von Schelling vielfach gebrauchten Ausdrucks Idee hervor, wie Schelling ihn gefaßt hat. Idee ist nach Schelling ein Act der absoluten Intelligenz (S. 22), welcher das an sich seyende Wesen der Dinge, darum die Einheit des in der Erscheinung Entgegengesetzten (S. 124), insbesondere des Begriffs und Seyns enthält, wie dieß aus den Worten S. 131 erhellt: alle Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesent-

lichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes d. h. in der Idee des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.

Mit der Hauptfrage: wie das Endliche aus dem Unendlichen geworden sey, hat sich dagegen Schelling erst in der weiteren Schrift: Philosophie und Religion (Tübingen. 1804) genauer beschäftigt.

Der Lehre zufolge, welche in der letzteren Schrift entwickelt wird, gibt es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang und ist der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar; ihr Grund kann nicht in einer Mittheilung von Realität durch das Absolute, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten liegen (S. 34. 35). Es ist nämlich die Schöpfung, durch welche das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, oder Gott im Realen objectiv wird, genauer ein Selbsterkennen Gottes. Das Reale, in welchem Gott sich objectivirt, ist daher ein Gegenbild Gottes. Das Absolute würde sich aber in ihm nicht wahrhaft objectiviren, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzusetzen, und sie in besonderen Formen auszuprägen (S. 29). Es ist somit ein wahrhaft anderes Absolutes, ebenso selbständig schaffend, wie das erste Absolute. Oder das Gegenbild wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute zu seyn. Ein solches anderes Absolutes ist es aber nur dadurch, daß es von dem ersten sich trennt und von ihm abfällt, wodurch es, von der ewigen Nothwendigkeit sich losreißend, mit der endlichen Nothwendigkeit (dem Causalnexus der endlichen Dinge) sich verwickelt und das Nichts der sinnlichen Dinge producirt (S. 37 ff.).

Das Endliche, Negative und Sinnliche hat hienach seinen Grund nicht in Gott, sondern nur in dem von Gott Geschaffenen, in dem Abfalle desselben von Gott. Wir können hierin nur eine nothwendige Consequenz des damaligen Standpunktes Schellings und jeder verwandten Metaphysik erblicken. Wird nämlich Gott uranfänglich nur als reine Intelligenz begriffen, die in

sich die reine und wahre Ideenwelt enthält, wie kann dann der Uebergang von diesem rein Intellectuellen zum Sinnlichen, von dieser reinen Ideenwelt zur Welt des Endlichen, Unvollkommenen anders gefaßt werden, denn als ein Abfall, ein Abbrechen von der ursprünglichen Absolutheit? Ein solcher Uebergang von dem absolut Vollkommenen zu einem in Vergleich mit ihm Unvollkommenen ist kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt, und, da dieser in Gott selbst als dem Vollkommensten nicht denkbar ist, nur aus einem Abfall des Seyenden aus der Ideenwelt begreiflich, d. h. jene Lehre hebt nothwendig den Schöpfungsbegriff auf und fällt consequenter Weise in den Dualismus der Emanationslehre zurück. Wie kann also immer noch die Weisheit unserer Tage Schelling es zum Vorwurfe machen, daß er seinen damaligen Standpunkt verlassen und in Gott außer dem Geiste eine seyende Substanz angenommen hat? Man glaubt, aus Gott als dem reinen Geiste eine Schöpfung dadurch philosophisch denkbar machen zu können, daß man die Idealwelt in Gott durch den Act der göttlichen Selbstanschauung in die Differenz übergehen läßt. Wir sind auch am wenigsten Willens, die Wahrheit dieses Gesichtspunktes in Abrede zu stellen, leugnen aber aufs bestimmteste, daß hiemit die ganze Welt der Endlichkeit, daß namentlich mehr, als eine bloße Differenz, folglich auch das durch alles Geschaffene hindurch gehende Gesetz des Gegensatzes begreiflich gemacht sey. Denn ist die Schöpfung ursprünglich nur die reine Selbstposition einer unbedingten Intelligenz, so muß auch das hiedurch Gewordene schon auf primitive Weise in reiner Intelligenz sich bewegen und sein Leben ein Leben in den Ideen, folglich in Uebereinstimmung mit dem Sittlichen seyn, und die ganze Geschichte, die ein Emporringen des Geistes aus der Realität in die Idealität durch ungeheure Entzweiungen hindurch darstellt, ist dann nur als ein, freilich nicht weiter erklärbarer (oder viel mehr an sich unmöglicher) Abbruch von der absolut vollkommenen Existenz zu denken. Nur wenn die Schöpfung zwar den Geist zum primum agens hat, aber zugleich in einem Fürsichwirken der seyenden göttlichen Substanzen beruht, welche, indem sie sich relativ für sich selbst bewegen, die Idealwelt des Geistes nur unvollkommen darstellen können, ist nicht nur im Allgemeinen eine Welt der Antithesen begriffen, sondern

auch die metaphysische Basis einer Construction der Geschichte gewonnen.

Schelling gereicht es daher zum Ruhme, daß er aus den Elementen seiner damaligen Metaphysik nichts weiter machte, als was sich aus ihnen machen läßt, und der Fortschritt, welchen er in jener Periode machte, vom Spinozismus zum Platonismus und von diesem zum Dualismus des Neuplatonismus, ist von dieser Seite ganz gerechtfertigt. Allein hiemit war er auch vorübergehend auf einem Standpunkte angelangt, welcher nicht nur ein Eingeständniß der speculativen Unfähigkeit ist, das Hauptproblem der Philosophie zu lösen, sondern auch insbesondere mit der Grundrichtung des modernen Geistes, die vielmehr eine durch und durch monistische ist, und mit dem eigentlichsten Berufe der neueren Philosophie, jenen Monismus zum wissenschaftlichen Bewußtseyn zu bringen, in directem Widerspruche stund. Schelling mußte daher wieder umlenken und den Versuch wagen, das Endliche nicht blos, sofern es bloße Differenz ist, sondern sofern es durch die Antithese hindurch nothwendig sich bewegt, aus der absoluten Einheit selbst abzuleiten. Dieß konnte, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, nur dadurch geschehen, daß er zu einer inhaltsvolleren Idee Gottes sich erhob, als jene dürftige Vorstellung von Gott als dem urbildlichen Verstande war, wie sie der ersten Phase des Neuschellingianismus zu Grunde liegt. Schelling mußte, um eine Welt der Entzweiung des Realen und Idealen construiren zu können, in Gott selbst wirklich beide Potenzen, hiemit nicht blos, wie er dieß bisher gethan hatte, einen Geist, sondern auch einen Grund seiner Existenz setzen, und dann erst schien er die reelle Wurzel alles Seyns gefunden zu haben. Dieser reichere Gottesbegriff war — und hier bestätigt sich das, was wir zur Einleitung in die neuschellingische Lehre bemerkt haben, — nur die Consequenz und das bestimmtere Bewußtseyn von dem Princip des Identitätssystems selbst. Denn ist Gott, wie das letztere System lehrt, Indifferenz des Idealen und Realen, so ist er an sich ebenso sehr Natur, als Geist, beides nur noch ohne den Gegensatz, der erst in der Schöpfung mit dem Werden des Endlichen hervorbricht.

Wenn wir nun Schelling diesen Schritt machen sehen, so kam auch die Extremität nicht unerwartet, in welcher er ihn

wirklich machte. Es ist nicht selten, daß lange unbeachtete Elemente des Bewußtseyns, wenn sie endlich wirklich aus dem Grunde auftauchen, zu sehr den Vordergrund desselben erfüllen, und die Reaction, welche nunmehr erfolgt, nur eine Umkehrung der Pole ist. Auch Schellings Genius sehen wir diesem Gesetze der Entwicklung unterthan. Die Macht der Entzweiung als der Bedingung alles Seyns zu seiner vollendeten Selbstoffenbarung scheint Schelling, nachdem er lange gerungen, sie blos als Folge des Abfalls von Gott zu begreifen, in ihrer universellen Bedeutung sich so sehr aufgedrungen zu haben, daß er zu einer Weltansicht fortgerissen wurde, welche das Wesen Gottes selbst, nicht blos seine Offenbarung dem Dualismus unterwirft.

Zweite Form der neu-schellingischen Philosophie.

§. 109.

Sie findet sich niedergelegt in den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (philosophische Schriften. 1 Bd. Landshut 1809). Hatte früher Schelling die Entstehung einer Welt aus dem urbildlichen Wissen begriffen, so weist er zwar auch in dieser Schrift noch darauf hin und erklärt namentlich, daß schon von jenem Gesichtspunkte aus eine selbständige Creatur begreiflich sey, sofern den Repräsentationen der Gottheit ein eigenes Leben zukomme; bestimmter aber findet er im Wollen das schöpferische Princip, wenn er sagt: Es gibt in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Seyn, als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Selbstbejahung. Eingreifender indeß, als diese Differenz, ist die Ansicht über das Wesen Gottes, welche Schelling in der folgenden Exposition ausspricht. Da nichts — sagt er — außer oder vor Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist nicht Gott absolut betrachtet d. h. sofern er existirt, sondern die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Wollen wir dieses Wesen uns menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich

ewig. Sie will Gott, d. h. die unergrüundliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher auch für sich betrachtet Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Wille eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist. In der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, ist alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wäre Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht. Aus dem Verstandlosen ist daher im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieses vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon ähnlich, nach dunklem ungewissen Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend dieser Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte. Aber die Sehnsucht, vom Verstande

erregt, strebt nunmehr, die im Grunde enthaltene Einheit, das Wesen Gottes als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick festzuhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Bei diesem Widerstreben der Sehnsucht kann das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung von Wesen sich lösen. Jedes der auf diese Weise entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, ein solches, das aus dem Grunde stammt, den Eigenwillen, und ein solches, das aus dem Verstande kommt, den Universalwillen. Im Menschen ist die ganze Macht des finsteren Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts. Er ist der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Wäre nun im Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich, als in Gott, so wäre kein Unterschied d. h. Gott als Geist wäre nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.[1] Das Böse stammt also nicht aus Gott, dem Geiste. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe: in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn; ebenso wenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen; aber jener kann dem letzteren nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne.[2] Indem aber der Grund für sich wirkt und reagirt, entsteht das allgemeine Böse, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt.[3] Also ist auch der Grund nicht eigentlicher Urheber des Bösen. Dieses kann nur im innersten Willen des Herzens entstehen. Die Solicitation des Grundes erweckt nur die Lust zum Kreatürlichen, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse; sondern nur sofern

[1] Schellings philosophische Schriften. 1 Bd. S. 429—438.
[2] S. 453—454.
[3] S. 461.

sie sich gänzlich von ihrem Gegensatze, dem Lichte oder Universalwillen losgerissen hat. Eben dieses Lossagen vom Guten, der Act des menschlichen Willens, ist die Sünde. Die activirte Selbstheit dagegen ist nothwendig zur Schärfe des Lebens. Wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens ist daher der Wille des Grundes.[1] Aber auch jener Kampf hat nur zum Endzweck, daß Gott Alles in Allem, der Grund dem Geiste gänzlich unterworfen, alles Böse ausgeschieden werde und die Liebe Alles beseele.[2]

Auch diese Lehre Schellings ist keineswegs so zu verstehen, als setzte sie Gott als ein Abstractum und damit als den Weltproceß selbst. Jene Dualität des Grundes und des Verstandes nimmt vielmehr Schelling ausdrücklich nur an, um Gott als Personalität begreiflich zu machen. Wäre uns Gott, sagt er,[3] ein blos logisches Abstractum, so müßte dann Alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind; so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit. Solange, sagt er anderswo,[4] nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: so lange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn. Wir können dieser Lehre nur beistimmen. Diejenigen, welche Gott als actus purissimus fassen, so gut ihre Absichten sind, wissen doch nicht, was sie wollen; sie können nie, weder ein Selbstbewußtseyn in Gott, noch den kosmogonischen Proceß, in welchem überall das Ideale aus einem Realen hervorgeht

[1] S. 488—489.
[2] S. 500.
[3] S. 481.
[4] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen S. 98 ff.

und sich aus ihm nur durch Kampf entwickelt, irgend begreiflich machen. Daher haben zu allen Zeiten die Philosophen, welche weder jenen vulgären Glauben zu theilen noch in der Vorstellung von Gott als einem lediglich logischen Proceß sich zu befriedigen vermochten, in Gott eine reelle Dualität angenommen, und man hatte längst, statt in die unmännlichen Klagen über die Nothwendigkeit des Bösen und drgl. einzustimmen, Schellingen es zum hohen Verdienste anrechnen sollen, daß er die uralte Lehre aller tieferen Philosopheme und Religionen von einer Dualität in Gott mit genialem Blicke und in selbständiger, urschöpferischer Anschauung erneuert hat. Wir sagen — in selbständiger, urschöpferischer Anschauung. Denn zwar ist die Lehre Schellings in den Grundzügen eine Reproduction der Theosophie Böhme's und es hat Unverständige genug gegeben, welche dieß ihm zum Vorwurfe gemacht haben. Allein will man denn etwa das ewige Gesetz aller geistigen Entwicklung, wornach Anfang und Ende sich in einander verschlingen, aus dem Geisterreiche hinwegnehmen? Wahrlich nur Bosheit oder Unverstand kann in Schellings Freiheitslehre nichts, als eine Copie der Theologie des philosophus teutonicus erblicken, da sie sich vielmehr als eine der genialsten und großartigsten Productionen des deutschen philosophischen Geistes jedem Unbefangenen zu erkennen gibt.

Daß also Schelling in dem göttlichen Wesen eine Differenz der Principien angenommen hat, ist ihm nicht zum Vorwurfe zu machen. Wohl aber ist nicht zu verkennen, daß er in der Differenz die wahre Einheit der göttlichen Natur keineswegs gerettet hat. Schelling, durch einen göttlichen Blick der Erkenntniß geleitet, findet die Nothwendigkeit des Gegensatzes, der Schärfe der Entzweiung und des Bösen, die er in seiner früheren Philosophie noch gar nicht gewürdigt hatte, nicht etwa blos im subjectiven Geiste allein, sondern höher und tiefer in dem Wesen der Selbstoffenbarung Gottes, welche als vollkommene Liebe sich actualisiren kann, nur wenn unabhängig von ihr und im Gegensatz zu ihr ein Grund wirkt. Man vergleiche seine treffende Kritik des privativen Begriffs vom Bösen, welche er S. 423, 443, 447 gibt. Allein mit der Hervorhebung dieses theogonischen und kosmogonischen Gegensatzes, der in seiner ganzen Schärfe im innersten Willen des Herzens, im Geiste des Menschen sich entzündet, um

in ihm auch sich zu lösen, entschwindet ihm die Einheit des göttlichen Wesens in der vollen Bedeutung und in der absoluten Kraft, die ihr zukommt, und wir müssen daher die zweite Phase der neuschellingischen Philosophie nur als das andere Extrem zu der ersten Gestaltung derselben bezeichnen, welche umgekehrt aus der absoluten Einheit des göttlichen Wesens den Gegensatz nicht zu begreifen vermochte.

Zwar soll Gott ewig actu seyn. Er hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.[1] Auch ist über beiden als die absolute Indifferenz aller Gegensätze der Urgrund oder Ungrund; er ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihm enthalten, sondern er ist ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, das kein anderes Prädicat hat, als das der Prädicatlosigkeit.[2] Allein einmal befindet sich hierüber Schelling in einem unverkennbaren Schwanken, da Gott nicht ewig actu seyn kann, wenn der Grund der Existenz vor ihm selbst dem Existirenden vorhergehen soll. Noch mehr bleibt Schelling darüber, wie in der Indifferenz der wahre, gemeinsame Mittelpunkt des Grundes und der Existenz zu denken sey, uns die Antwort schuldig. Weil der Ungrund, sagt er, sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgiltig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten von ihm als Gegensätze prädicirt werden, und wären dadurch selbst wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor.[3] Können diese Erklärungen irgend befriedigen, vermögen sie den Monismus der absoluten Idee zu vereinigen mit der Dualität in Gott? Wir können allerdings es begreiflich finden, wie ein gegen den Gegensatz vollkommen gleichgiltiges Wesen demselben mit der gleichen Indifferenz sich hingibt, mit der es von ihm wieder frei ist. Als reine Indifferenz ist es bald das eine, bald das andere Glied des Gegensatzes. Weil es nicht wahre Einheit des Gegensatzes

[1] S. 430.
[2] S. 497.
[3] S. 498.

ist, bringt es die entgegengesetzten Formen seines Seyns nie zusammen, sondern ist jetzt nur dieses, jetzt nur das andere. Die Einheit selbst ist in der Indifferenz nur verborgen; sie ist in ihr nur an sich da. Eben darum ist die Indifferenz, wie sie bald nur dieß, bald nur sein Gegentheil ist, der bloße, perennirende Wechsel beider. Dieß ist der bestimmtere Ausdruck des Begriffs von Indifferenz, welcher Schelling vorgeschwebt hat. Darum sagt er: die Indifferenz könne ein jedes der Entgegengesetzten für sich seyn, aber sie seye nicht ihre Identität. Allein einmal erhellt, daß eine solche Indifferenz den Gegensatz schon voraussetzt. Soll die Dualität aus ihm hervorbrechen, so muß bewiesen werden, wie das Indifferente Grund des Gegensatzes und zwar gerade dieses bestimmten Gegensatzes seyn könne. Dieß hat aber Schelling nicht geleistet, sondern er setzt jenen Gegensatz voraus, beweist zuerst aus dem angenommenen Begriffe der göttlichen Aseität die Dualität von Grund und Existenz, läßt diesen Gegensatz sich entzünden, und erst am Schlusse seiner Abhandlung kommt er, getrieben von dem logischen Bedürfnisse eines Einheitspunktes, auf die Indifferenz. Gesetzt aber auch, Schelling hätte bewiesen, wie die Dualität von Grund und Geist aus der Indifferenz hervorbreche, so müßten wir dennoch behaupten, daß sie nicht der höchste Einheitspunkt des Universums seyn könne. Ueber die bloße Indifferenz ist der Gegensatz übermächtig; sie verfällt ihm, eben deßwegen, weil sie blos gleichgiltig gegen ihn ist; der Dualismus also ist hiemit nicht in den Monismus erhoben.

Hiemit hängt zusammen, daß Schelling den Geist nicht als Substanz der Substanzen zu begreifen vermochte. Die reine Einheit, wenn sie dialektisch als Princip der Antithese begriffen wird, wird eben damit in ihrem wahren Seyn als ein in ihrer Antithese mit sich selbst gleiches Wesen erkannt. Diese Einheit ist die absolute Identität, nicht bloße Indifferenz, sondern ein über dem Gegensatz, den sie setzt, zugleich erhabenes Wesen, Geist. Die reine Einheit also, vollkommen erkannt, ist Geist, und der Geist ist die Einheit im absoluten Sinne. So wie die Einheit, welche die menschliche Persönlichkeit constituirt, an sich weder ideal, noch real ist, da ja der Mensch in seinem primitiven Seyn ein noch ungeschiedenes Wesen ist, wie aber jene

Einheit mit der Entwicklung des menschlichen Lebens von seinem primitiven Zustande an als Geist sich aktualisirt und dieser die herrschende Entelechie der menschlichen Individualität ist; so ist noch vielmehr der Geist in Gott, in welchem keine Succession ist, das Eine und Alles, er ist das absolute Centrum des reinen Universums, welches die an und für sich seyende Existenz des Absoluten ist. Nach Schelling dagegen ist über dem Geiste der anfängliche Ungrund, welcher ursprünglich Indifferenz, am Ende des theogonischen und kosmogonischen Processes sich als das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Worte als Liebe verwirklicht.[1] Als ob die Liebe in ihrem vollen Sinne etwas anderes seyn könnte, als das wahre Leben des Geistes selbst, der ja allein des reinsten Universalwillens fähig ist, und als ob es überhaupt über dem Wesen, welches die absolute Identität aller Gegensätze ist,[2] noch etwas Höheres geben könnte! In einen solchen Widerspruch mit sich mußte sich nothwendig eine Lehre verwickeln, welche als das Erste eine bloße Indifferenz setzt, und, nur auf analytischem Wege bis zum Höchsten vorschreitend, das Bedürfniß einer synthetischen Erkenntniß kaum zu kennen scheint.

Allein auch die Art und Weise, wie Schelling das Böse begriffen hat, ist von allem Dualismus nicht frei zu sprechen. Mit aller Entschiedenheit weist er die Vorstellung zurück, als ob Gott das Böse gewollt; nicht einmal als conditio sine qua non der Vollkommenheit solle es in dem göttlichen Willen begründet seyn. Die Solicitation hiezu findet er im Grunde, Gott selbst aber, lehrt er, wirke demselben vielmehr entgegen, indem er die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine Einheit in die Natur ausgesprochen habe.[3] Es ist aber unschwer einzusehen, daß hiedurch der Dualismus nur um so schroffer hervortritt. Jenes Gesetz der Entwicklung, vermöge dessen die Selbstheit zur Schärfe des Lebens nothwendig seyn soll oder wie Schelling sonst es ausdrücken mag, kann, da es nicht durch den Willen Gottes und mit demselben herrscht, um so

[1] S. 496. 500.

[2] Als solche bestimmt Schelling selbst den Geist in derselben Stelle, in welcher er ihn dem Ungrunde unterordnet!

[3] Philos. Schriften, Bd. I, S. 491.

mehr nur als ein Schicksal erscheinen, dem Gott selbst unterworfen ist, abgesehen davon, daß, da der Grund doch ein Wesen in Gott ist und mit der Idealität seine ewige Persönlichkeit constituirt, es in Beziehung auf das Verhältniß des Bösen zur absoluten-Idee gleichgiltig ist, ob jenes in den Gesetzen der göttlichen Natur oder in denen des göttlichen Willens ursprünglich begründet ist.

Schelling war nahe daran, die Dualität, welche allerdings in dem göttlichen Wesen irgendwie zu denken ist, in den wahren Monismus zu erheben. Gott ist, sagt er einmal,[1] ewig in sich Geist, also ist in ihm auch ewig der Grund dem Geiste unterworfen. Folglich sind die im Grunde sich bewegenden und regenden, chaotischen Gestalten nothwendig von Ewigkeit in das Selbstbewußtseyn des Geistes erhoben. In ihm ist ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt.[2] Wird aber einmal dieß erkannt, so ist auch nothwendig das Werden des Endlichen und Gegensätzlichen im Willen Gottes begründet, und dieser oder der Wille zur Schöpfung kann nur ein Wille zur expliciten Realisirung des göttlichen Wesens und Selbstbewußtseyns seyn. Wie kann man aber dann noch von einem Schicksale sprechen, dem Gott unterworfen ist, von einer Bewegung des Grundes, welche ursprünglich unabhängig von dem Willen des Geistes Statt gefunden und welche Gott erst hinten nach in Ordnung zurückgeführt habe,[3] von einer Solicitation des Grundes zum allgemeinen Bösen, welcher der göttliche Wille nicht soll widerstreben können?[4] Der Impuls zur Schöpfung und damit zum Werden alles Endlichen kann nur vom Geiste ausgehen; es geschieht daher nur in und mit dem Willen des Geistes, daß das Weltwesen und die Weltseele sich für sich bewegen, und selbst da, wo sie am mächtigsten für sich wirken, vollbringen sie nur die ihnen eingeborenen Anschauungen des Geistes. Im Geiste

[1] S. 430.
[2] S. 484.
[3] S. 432.
[4] S. 454.

ist daher auch in dieser Beziehung die absolute Entelechie des Universums zu suchen.

Es ist um so mehr hierauf zu bestehen, als nur hiedurch eine strenge Unterscheidung des ewigen theogonischen und zeitlichen kosmogonischen Processes möglich ist. Ueber das Verhältniß beider gibt es drei genau von einander zu unterscheidende Lehren. Die eine läßt sie ganz auseinander fallen, die andere vermischt umgekehrt beide, die dritte hält ihre Einheit in ihrer Unterscheidung fest. Die erstere setzt die Weltschöpfung als einen bloßen Act Gottes, der für sein Wesen selbst gänzlich gleichgiltig ist, in dem ganz anthropomorphistischen Sinne einer endlichen Wirksamkeit, bei welcher das wirkende Subject und das Object sich völlig äußerlich und mechanisch zu einander verhalten. Diese vulgäre Vorstellung ist völlig unspeculativ. Die zweite Lehre hebt die in Beziehung auf das Absolute unstatthafte Trennung des Wesens und der Wirksamkeit auf, aber verfällt in das andere Extrem, eine Wesensänderung in der zeitlichen Manifestation Gottes anzunehmen, wodurch der kosmogonische Proceß unmittelbar zu einem eigentlichen theogonischen wird. Die dritte Lehre endlich bestimmt die Weltschöpfung als eine Entfaltung der seyenden Substanzen und als eine Realisirung des Selbstbewußtseyns in Gott, setzt aber zugleich diese Substanzen selbst als ewig unveränderlich, als sich in aller Entfaltung und Realisirung behauptende Wesenheiten, deren Existenz in Gott der ewige theogonische Proceß ist. Wir haben diese letztere Lehre durchzuführen versucht, Schelling hat die zweite aufgestellt. Er erklärt, daß, nachdem der Grund frei und unabhängig fortgewirkt habe bis zur endlichen gänzlichen Scheidung, er selbst sich auflöse und der anfängliche Ungrund nicht mehr Indifferenz, sondern die Alles durch wirkende Liebe seyn werde (S. 500). Also göttliche Substanzen lösen sich auf und verwandeln sich! Dieser tief in das Ganze eingreifende Irrthum ist eine starke Verwechslung des göttlichen Lebens mit dem zeitlichen Processe, da nur in dem letzteren Substanzen sich auflösen und verwandeln können.

Die beiden Phasen der neu-schellingischen Philosophie sind also Pole einer und derselben, ihrem Wesen nach absoluten Idee. Gemeinsam haben sie den ächt speculativen Begriff Gottes, welcher über Immanenz und Transcendenz gleich erhaben ist. Die eine

aber wurzelt noch im Monismus, ohne die Dualität aus ihm selbst ableiten zu können; die andere geht vom Dualismus des göttlichen Wesens aus, ohne diesen in den Monismus zu erheben. Jene setzt alles Negative schlechterdings außerhalb des Göttlichen, diese unterwirft dem Gesetze der Negativität das absolute Seyn selbst. Die höchste Vollendung der Philosophie wäre daher, von jener im Wesentlichen absoluten Idee Gottes durch wahrhaft dialektische Ausbildung derselben, so weit sie dem Geiste vergönnt ist, die beiden entgegengesetzten Gesichtspunkte, die wir bisher betrachtet haben, wahrhaft zu combiniren. Irren wir nicht, so war dieß wirklich das Streben, aus welchem die neueste Form der Philosophie Schellings hervorgegangen ist, und, wenn wir das Folgende anticipiren dürfen, so ist auch dieses Streben das allein Philosophische in ihr.

Dritte Form der neu-schellingischen Philosophie.

§. 110.

Darin nämlich stimmen alle Berichte, welche über dieselbe vorliegen, überein, daß Schelling zugleich ein ewiges oder vorweltliches schlechthiniges Seyn Gottes und eine Evolution desselben durch die Entzweiung des Endlichen hindurch annimmt. Laut der Darstellung seines neuesten Systems, wie sie Dr. H. E. G. Paulus in seiner Schrift: die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung ꝛc. gibt,[1] ist Gott in seinem reinen Wesen das rein oder blind und unvordenklich Seyende, ein actus purus. Dieser aber kann nichts anfangen, er ist starr und unbeweglich, und doch müssen wir davon hinwegkommen (S. 452). Wie ist dieß möglich? Dem actus purus, obgleich ihm keine Potenz vorangeht, kann doch eine solche nachfolgen. Blos eine solche Möglichkeit kann die Philosophie denken. Daß es wirklich so sey, muß sich durch den Erfolg zeigen. Nehmen wir nun an, es geschehe, so würde das Seyn zu einer Potenz erhoben, welche die Potenz in ihrer Hand hat. Es würde sich gegen sein unvordenkliches Seyn in Freiheit gesetzt sehen. Seiner selbst sicher würde es in voller Freiheit sich befinden,

[1] Vrgl. Zellers Jahrb. I, 2 und 3, ferner Schelling und die Theologie. Berlin 1845.

jenes andere Seyn, die zweite Potenz in Gott, anzunehmen oder nicht. Es muß das andere Seyn nicht annehmen, sondern kann es nur, wenn es will. Dadurch aber entsteht in Gott ein Seyn und nicht — seyn — Könnendes d. h. ein Zufälliges. Das reine Seyn wird sich nun als Herr eines Seyns, das noch nicht ist, bewußt, und wird dadurch schon frei von seinem unvordenklichen Seyn, über das es noch nicht Herr ist. Allein das zufällige Seyn wird ferner das ungleiche seyn; ist dieß entstanden, so wird an der Stelle, wo sonst nichts, als das reine A war, das B seyn und der actus purus hat einen Gegensatz. Dadurch wird es ein sich selbst besitzendes Seyn, seines Urseyns mächtig (S. 454—457). Denn durch den Gegensatz wird ihm sein unvordenklich Seyn selbst gegenständlich, uud es unterscheidet sich als das seiner Natur nach nothwendig Existirende von seinem actu und insofern nur zufällig nothwendigen Existiren (S. 459). Es entsteht damit die zweite Möglichkeit in Gott, auch sein unvordenkliches Seyn zu verwandeln und für sich zu einem zufälligen zu machen, und damit die dritte, sich als seyn — und nicht — seyn Könnendes, als Geist zu setzen (S. 471). Gott wird so Herr über das Seyn schlechthin nnd dieses Herrseyn ist die absolute Persönlichkeit (475). Indeß ist jenes allem zuvorkommende, unvordenkliche Seyn Voraussetzung blos der Sache, nicht der Zeit nach. Von Ewigkeit sieht sich Gott als Herrn, sein Seyn zu suspendiren. Ebensowenig braucht er erst durch die Welt hindurch zu gehen, um im Menschen zum Selbstbewußtseyn zu gelangen. Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt (S. 487), und weiß sich als solchen. Doch entbehrt er etwas, nämlich das Erkanntwerden (S. 495), und dieß ist der Grund der Weltschöpfung. Schon vor ihr hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seyns. Als diese Möglichkeiten oder Potenzen, denen noch keine Selbständigkeit zukommt, wirken sie zunächst; Einer ist der in Allen wirkende, darum die allein selbständige absolute Persönlichkeit (S. 529). Es ist daher auch, weil die Weltschöpfung für Gott durchaus nicht nothwendig ist, nur ein Act seines freien Willens, daß Gott die zweite Potenz gegen die erste bewegt und mittelst des Hinzutretens der dritten eine Welt in selbständigen, von Stufe zu Stufe das schrankenlose Seyn überwindenden Producten her-

vorbringt. Durch jene Bewegung aber kommen die göttlichen Potenzen in Spannung, und, indem sie aus ihrer Spannung in sich zurückkehren, werden sie zu drei Persönlichkeiten; Gott vor der Schöpfung der Alleine wird nun der Dreieinige. Insofern ist der Schöpfungsproceß, obwohl für Gott nicht nothwendig, doch zugleich nicht blos ein kosmogonischer, sondern auch ein theogonischer. Das letzte Ziel desselben ist der Mensch. Im ursprünglichen Menschen legt sich die Spannung der Potenzen. Er und mit ihm Alles ist zwischen den drei göttlichen Persönlichkeiten eingeschlossen; nichts ist außergöttlich. Aber er ist zugleich ein Freies. Er sollte die Einheit bewahren. In ihm sind alle Lebensmächte gefaßt; er ist das Schlußband der drei Kräfte, Natur, Wille und Geist; aller Kampf des lichten und dunklen Princips hat in ihm sein Ende erreicht. Hätte er nun die Kräfte in Einheit gehalten, so wäre er und mit ihm die Welt in Gott geblieben. Allein vermöge seiner Freiheit hatte er die Macht, aus der Einheit zu treten. Er that es und durch diesen Fall hat er von neuem den Grund der Schöpfung bewegt (S. 537). Nicht nur die Welt, welche nun erst der Aeußerlichkeit, der Zeit verfiel, sondern auch die Persönlichkeiten haben ihren Einheitspunkt verloren, und ihre Einheit ist gebrochen worden. Indem durch jenen Sündenfall die blinde Macht des Seyns (τὸ γόνιμον τοῦ πατρὸς), welche im Menschen bewahrt bleiben sollte, wieder erregt worden ist, verliert auch die zweite Potenz, welche darüber Herr geworden war, und mit ihr die dritte ihre Herrschaft über sie, ihre Herrlichkeit, und beide werden dadurch selbständige, außergöttliche Mächte (S. 542). Sie müssen daher wieder in die Herrlichkeit Gottes hergestellt werden, aber nunmehr nicht mehr, um nur durch den Vater, sondern um in eigener, selbsterworbener Gottheit ihm gleich zu seyn, nicht mehr, um nur ein mit dem Vater gemeinschaftliches Seyn zu beherrschen, sondern um ihm selbständig gegenüber zu treten (S. 543).

Dieß geschieht nur, indem sie das widergöttliche Seyn, welches durch den Fall des Menschen geworden, überwinden. Die zweite Potenz ist zunächst durch ihre Natur angewiesen, dieß zu vollbringen. Die Geschichte des Heidenthums ist der Proceß, in welchem sie Herr des Seyns wird, und die Mythologie des Heidenthums ist nichts als ein nothwendiges Erzeugniß des unter

die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern blos kosmische Bedeutung haben, gefallenen Bewußtseyns (S. 553). Indem der Sohn Herr wird über die losgerissenen Weltkräfte, hätte er sich zum Herrn der Welt machen können; aber er zog es vor, dem Vater sich unterzuordnen, und dieser freiwillige Gehorsam ist das tiefste Geheimniß der Offenbarung. Er ging ein in die ganze Tiefe des ungöttlichen Wesens, um erst, indem er sich zum Mitschuldigen der Menschheit machte, in seinem, Gott ergebenen Willen den erregten, dunklen Naturwillen völlig zu überwinden. Am Ende der Weltzeit gibt er das außergöttliche Seyn dem Vater als ein versühntes zurück. Während zuvor der Sohn ausschließlich die Weltherrschaft hatte, entsteht nun eine Gemeinschaft der Herrlichkeit. Der Sohn und mit ihm der Geist kehrt nun in selbsterrungener Gottheit in den Vater zurück, und es entsteht nunmehr erst die vollkommene Dreieinigkeit. Die drei göttlichen Personen besitzen nun gemeinschaftlich das Seyn, und die ganze Geschichte stellt sich dar als einen Fortgang von der Tautousie (worin nur der Vater demiurgische Potenz) durch die Heterousie (Spannung bis zur letzten Versühnung) zur Homousie (S. 643).

Auch ein flüchtiger Blick auf diese letzte Gestalt der Philosophie Schellings kann uns auf das bestimmteste davon überzeugen, daß Schelling in ihr die beiden entgegengesetzten Gesichtspunkte, von welchen seine früheren Lehren ausgehen, zu combiniren, daß er hiemit das ewige übergeschichtliche Seyn oder das Fürsichbestehen Gottes und die Macht des Negativen in ihrer ganzen Bedeutung, in der es nicht etwa bloßer Schein ist oder bloß der subjectiven Entwicklung des Menschen und des Endlichen angehört, gleich sehr zu begreifen und in Ein System zu verweben suchte. Gott wird in dieser Lehre als vorweltlicher Geist ausdrücklich bestimmt und zwar nicht, wie der schaale Theismus annimmt, so, daß er blos Geist wäre, sondern so daß er zugleich ein reales Seyn enthält, dessen Reflexion er selbst als Geist ist. Um dieser Geist zu seyn, dazu bedarf aber Gott nicht etwa der Entwicklung durch die Welt hindurch, sondern Gott ist, wie Schelling sich ausdrückt, vor der Schöpfung absolute Persönlichkeit, so sehr, daß das Universum seinen Grund lediglich in dem Bedürfnisse Gottes hat, erkannt zu werden. Nichts desto

weniger erkennt Schelling sehr wohl, daß der kosmogonische und weltgeschichtliche Verlauf mit aller Entzweiung, welche er in sich schließt, nicht blos auf die Seite des Endlichen falle und ihm Gott gegenüber etwa in ewiger Ruhe verharre, sondern er begreift, wie dieß alle tieferen Religionen, namentlich das Christenthum lehren, den Weltentwicklungsproceß zugleich in gewisser Beziehung als einen theogonischen und die Entzweiung des Endlichen als eine Spannung der göttlichen Potenzen in sich selbst. Die Disjunction der kosmischen Kräfte ist völlig erklärlich nur als eine solche des Absoluten in sich, weil ursprünglich und an und für sich die gesammte Endlichkeit in Gott selbst geschaffen ist. Die Opposition des Menschen gegen Gott wird daher zur Zerreißung der ewigen Einheit selbst und die Einkehr der endlichen Willen in Gott ist zugleich die Selbstvollendung Gottes, zur Homousie der göttlichen Persönlichkeiten, der Form der entwickelten und freien Einheit derselben, welche ihnen am Anfang noch nicht zukam. Eines ist hiemit diese letzte Phase der neuschellingischen Lehre mit der ersten in so fern, als sie Gott von Ewigkeit als Geist denkt, verschieden von ihr aber, insofern sie der Disjunction des Negativen, Endlichen eine reelle Bedeutung für das Seyn Gottes selbst zuerkennt. Hierin liegt umgekehrt ihre Verschiedenheit von der zweiten Form und ihre Einheit mit derselben. Denn auch jetzt noch lehrt Schelling, wie in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, daß durch die Ueberwindung des blinden Seyns, des in der Welt zum Fürsichwirken erregten Naturwillens, wie sie in der Geschichte sich vollzieht, die vollkommene Realisirung der göttlichen Natur selbst bedingt sey, zugleich aber behauptet er auf das bestimmteste, daß Gott schon ursprünglich Herr über das Seyn und darin ein persönliches Wesen sey. Er läugnet also, was er in der Freiheitslehre noch behauptet hatte, ein uranfängliches Fürsichwirken des Grundes wieder und ohne den Willen des Geistes, wodurch erst die Schöpfung geworden, und läßt vielmehr, indem er Gott uranfänglich als Herrn über den Grund und darin als Geist oder persönliches Wesen setzt, die Schöpfung als eine freie That des Geistes entstehen, entsprungen aus dem völlig geistigen Bedürfnisse erkannt zu werden, und darin bestehend, daß Gott selbst frei die zweite Potenz gegen die erste bewegt; ja es ist

ihm aus dem gleichen Grunde die in der Geschichte des Menschen hervortretende Entzweiung viel entschiedener, als früher, ein Act des freien Willens des Menschen, welcher sogar hätte unterbleiben sollen, da Gott uranfänglich schon in sich selbst und im ursprünglichen Menschen, dem Endzweck der Schöpfung, sich der Fülle seiner Vollkommenheit erfreut und nicht etwa selbst eines Werdens derselben durch den Menschen bedarf. Daß jene große Aufgabe, das An- und Fürsichseyn Gottes bei aller Evolution durch den Gegensatz hindurch festzuhalten, Schellings Geiste bei dem Entwurfe seines jetzigen Systems wirklich vorgeschwebt habe, spricht er selbst S. 487 in den Worten aus: Auch nach uns entsteht die Welt durch einen göttlichen Proceß, aber über dem er als absolute Ursache, als causa causarum, die Potenzen in Spannung setzende, selbst aber über dem Proceß und als außer der gegenseitigen Ausschließung beharrende Ursache steht. Je mehr wir somit das größte unter den neueren philosophischen Genie's an Lösung jenes Problems arbeiten, ja seine ganze speculative Entwicklung um diesen Angel sich drehen sehen, desto entschiedener erhellt, daß jene Aufgabe wirklich lösen die moderne Philosophie zu ihrem Abschlusse bringen hieße.

Allein es fragt sich nur, wie Schelling jene Aufgabe wirklich gelöst habe? Als einen theogonischen Proceß betrachtet er den kosmischen und sucht er bei allem dem doch das Anundfürsichseyn Gottes festzuhalten, indem er unterscheidet zwischen der Tautousie und Homousie Gottes und zwischen einer mitgetheilten und selbsterworbenen Gottheit der zweiten und dritten Potenz. Gott ist vor aller Welt nur Eine Persönlichkeit, erst in und durch die Schöpfung wird die Eine Persönlichkeit eine dreifache, und hinwiederum ist in dieser Dreieinigkeit eine gedoppelte Form zu unterscheiden. In ihr, wie sie am Schlusse der Schöpfung wird, ist die Gottheit der zweiten und dritten Potenz nur eine vom Vater verliehene, am Ende der Welt nach Aufhebung des Zwiespaltes aber wird jene Gottheit der zweiten und dritten Potenz eine selbsterworbene. Wir haben hier allerdings scheinbar eine Fortentwicklung der göttlichen Natur selbst durch die Schärfe des Gegensatzes hindurch bei aller ursprünglichen Absolutheit derselben.

Allein es erhellt vor Allem, daß, wenn die drei Potenzen

Bestimmungen der absoluten Persönlichkeit sind, wie sie dieß denn auch seyn müssen, sofern ja Gott Persönlichkeit nur als Herr über sie seyn soll, sie gar nicht zu besonderen Personen werden können. Wie kann eine abstracte Bestimmung, ein bloßes Moment der Persönlichkeit selbst Persönlichkeit, für sich ein bewußtes Ganzes werden? Die erste Potenz ist das Seyn, die zweite die Form, die dritte die Einheit beider; alles Einzelne in der Welt ist eine solche Einheit der beiden ersten Factoren (S. 483). Wie kann nun in Gott die bloße Potenz Einheit aller Potenzen seyn? Was soll man sich namentlich dabei denken, daß die bloße Form eine Person werde? Gesetzt aber, dieß wäre denkbar, so wäre das Werden der zweiten und dritten Potenz zu besonderen Personen nicht ein Werden von zwei weiteren Persönlichkeiten neben der ersten, sondern eine Auflösung der absoluten Persönlichkeit; denn ein Wesen löst sich nothwendig auf, wenn die Momente, welche es constituiren, zu selbständigen Wesen werden. Allein was soll überhaupt eine gewordene göttliche Persönlichkeit bedeuten? Das ist eine absolute contradictio in adjecto. Da eine gewordene Persönlichkeit nothwendig ein Anderes voraussetzt, aus welchem sie wird, so ist sie als solche bedingt, folglich keine absolute Persönlichkeit. Darum kann es aber überhaupt keine Dreipersönlichkeit in Gott geben, und jeder speculative Versuch, dieses Dogma zu begreifen, muß nothwendig scheitern. Denn entweder ist das göttliche Wesen oder es ist eine der drei Persönlichkeiten die Einheit derselben. Ist das Erstere der Fall, so ist keine der drei Persönlichkeiten schlechthin unendlich, da jede dieß nur seyn könnte, wenn sie die absolute Einheit wäre. Ist das Zweite der Fall, so sind die beiden anderen Persönlichkeiten, deren Einheit die dritte ist, blos relative Einheiten, folglich keine Gottheiten. Ist aber schon das Werden der Dreipersönlichkeit am Schlusse der Schöpfung nicht im mindesten von Schelling begreiflich gemacht, so ist noch viel weniger denkbar, wie der Mensch und zwar hier ausdrücklich gegen seine Bestimmung, also gegen den Willen Gottes die ewige Einheit der göttlichen Substanzen soll zerrissen und sie aufs neue in wechselseitige Spannung versetzen können. Hiedurch würde der Mensch nicht blos zu einer demiurgischen Potenz, sondern zu dem fantastischen Ungeheuer eines gegen Gott

übermächtigen, theurgischen Princips. Eine Gegenwirkung der göttlichen Substanzen gegen einander müssen wir ohne Zweifel anerkennen, wenn wir nicht vor der Thatsache des universellen Kampfes der kosmischen Kräfte in Natur und Geschichte absichtlich uns verblenden und die Weltkräfte, die durch alles Seyn schaffend sich hindurchziehen, völlig außerhalb des universellen, göttlichen Wesens setzen wollen. Wird aber einmal die Philosophie zu der lebendigen Gottesidee durchgedrungen seyn, so wird sie aufs klarste erkennen, einmal, daß es ein ewiges Universum[1] gibt, in welchem die heilige, unzerstörbare Einheit der göttlichen Substanzen waltet, sodann daß, wenn in der Welt der Zeitlichkeit die kosmischen Principien antithetisch wirken, der Geist selbst es ist, der sie frei sich gegen einander bewegen läßt. Lehren aber, daß die absolute Einheit derselben durch den Willen der Creatur zerrissen werden könne, heißt die Idee Gottes völlig vernichten und aus der Philosophie in die Träumereien der Kabbala zurücksinken.

Allein wir müssen noch weiter zurückgehen und behaupten, daß Schelling nicht nur die drei Persönlichkeiten und ihren Kampf nicht abgeleitet und blos willkührlich angenommen habe, sondern auch, daß es ihm nicht im mindesten gelungen sey, überhaupt eine Persönlichkeit im göttlichen Wesen zu deduciren. Gott ist Persönlichkeit insofern er Herr ist über das Seyn in ihm. Woher aber ein solches von Gott selbst unterscheidbares Seyn in ihm? Diese Dualität soll die Philosophie nur als möglich, nicht als nothwendig begreifen können, die Wirklichkeit aber soll sich nur aus dem Erfolge erkennen lassen. Was ist diese Behauptung aber anderes, als das Eingeständniß der Unfähigkeit, das Grundproblem der Philosophie zu lösen? Schelling hat sich nie an diese Lösung gewagt, worin er freilich nur zu denselben Erschleichungen seine Zuflucht nimmt, welche alle anderen Philosophen bisher in diesem Punkte sich erlauben zu dürfen geglaubt haben. Geht er fort zu einem Anderen, als das Erste ist, so geschieht es entweder mittelst eines indirecten Beweises oder mittelst Analyse vorausgesetzter Begriffe, dergleichen der der Aseität ist. Allein hat denn Schelling auch nur die Möglichkeit der zweiten, dem Seyn nachfolgenden

[1] Die pythagoreische Ἑστία τοῦ παντός.

Potenz nachgewiesen? Wenn das rein Seyende starr und unbeweglich ist, so kann ein zweites Seyn aus ihm gar nicht hervorgehen (denn aus ihm hervorgehen müßte es, da außer demselben ursprünglich gar nichts ist). Wie aber vermag vollends diesem starren Seyn, das ausdrücklich als unvordenklich bewußtlos und willenslos seyn soll, eine Freiheit, ein Wille, das andere Seyn anzunehmen oder nicht, zugeschrieben werden, oder wie kann Schelling lehren, die Möglichkeit eines Anderen erscheine dem Seyn als etwas Neues, Unerwartetes jedoch nicht Unwillkommenes (S. 454), wenn nicht durch stillschweigende Fiction einer ursprünglichen Persönlichkeit desselben d. i. durch Voraussetzung dessen, was erst begriffen werden soll und was begreiflich zu machen, Schelling als eines der Hauptverdienste seiner Philosophie einem abgezogenen Wissen der Zeit gegenüber behauptet. Hier sehen wir aufs deutlichste eine fundamentale Unfähigkeit Schellings, die letzten Probleme der Philosophie wirklich zu entziffern, — eine Genialität der originellsten Anschauungen, bei welcher er ohne Zweifel auch das höchste Wissen, dem die Philosophie noch zugeführt werden muß, in seinen allgemeinen Umrissen ebenso geahnt hat, wie er den Grundriß, aus dem das hegelsche System erwachsen ist, aufs bestimmteste entworfen hat, der aber doch jene dialektische Schärfe mangelt, welche nöthig ist, um die Linien des Ganzen bis zur vollendeten Construction des Gebäudes durchzuführen. Er kann daher überall im Grunde nur postuliren, versichern, voraussetzen, blitzartig den letzten Grund des Seyns erhellen, aber mit einem ebenso kühnen Sprunge, der aber eben nur ein Sprung bleibt, von ihm aus mitten ins Reale hinein den Geist versetzen.

Allein wenn es auch Schelling gelungen wäre, durch die Unterscheidung einer Autousie und Homousie oder einer Ein- und einer Dreipersönlichkeit in Gott, von welchen die erstere der Schöpfung vorangeht, die zweite aus der Schöpfung resultirt, die beiden Gesichtspunkte des An- und Fürsichseyns und Werdens Gottes zu combiniren; so könnte damit in keinem Falle vereinigt werden die Art und Weise, wie er den Freiheitsbegriff auffaßt und in seinem Systeme durchführt. Auch in dieser Hinsicht hat Schellings Philosophie eine Entwicklung durchlaufen. In derjenigen Phase derselben, welche im Bruno sich ankündigte,

findet der Freiheitsbegriff noch gar keine Stelle, sondern das gesammte Seyn steht unter der strengen Nothwendigkeit; die Freiheitslehre setzt dagegen den Anfang der menschlichen Entwicklung als einen freien Act der Willkühr, die ganze folgende Reihe derselben dagegen als determinirt durch jenen Uract; die Philosophie der Offenbarung endlich erhebt das liberum arbitrium, die Willkühr zu dem, das ganze System beherrschenden Begriffe. Schon der erste Schritt, welchen die Philosophie der Offenbarung thut, ist ein durchaus indeterministischer. Daß es eine zweite Potenz gebe, hievon kann die Wissenschaft nur die Möglichkeit einsehen, und ebenso ist gegenüber von ihr die erste Potenz in voller Freiheit, indem die erste Potenz das andere Seyn annehmen kann, aber auch nicht, je nachdem sie will. Ja in Ansehung Gottes ist das wirkliche Setzen der Potenzen und ihres Processes gleichgiltig, es ist für ihn dasselbe, ob er diese Potenzen bei sich in der Einheit des ursprünglichen Entwurfs oder in der Spannung und Ausschließung hervortreten läßt (S. 494), und die ganze jetzige Welt mit ihren Kämpfen und in der Form des Neben- und Außereinander, in der sie sich bewegt, ist erst geworden in Folge des völlig willkührlichen Acts, durch welchen der Urmensch in seiner Selbstheit sich ergriffen hat. Ich habe mich in meinem Systeme der speculativen Ethik weitläufig über das Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit ausgesprochen und bin überzeugt, daß in jedem Systeme, welches von einer lebendigen Gottesidee getragen wird, der Freiheitsbegriff seine Stelle finden muß, weßwegen Schellings Uebergang von der spinozischen unbedingten Determination zur Freiheitslehre im Allgemeinen als ein Fortschritt bezeichnet werden muß. Allein in einer Lehre, welche, wie die Philosophie der Offenbarung das liberum arbitrium als das Eine und Alles setzt, können wir nur eine einseitige Antithese zum Determinismus finden, obwohl sie ohne Zweifel aus dem richtigen Gefühle hervorgegangen ist, daß das Seyende nicht ein todter, logischer Proceß, sondern ursprünglich That und Wille ist.[1] Ein Gott namentlich, der dagegen gleichgiltig wäre, ob er seine Potenzen in der Einheit bei sich behält oder in

[1] Wirkliche Dialektik, sagt Schelling S. 463, ist nur im Reiche der Freiheit; nur sie vermag alle Räthsel zu lösen.

Spannung hervortreten läßt, ja der gegen sein eigenstes, immanentes Seyn indifferent sich verhielte, wäre das Princip der Unvernunft selbst, da, wenn irgend ein Seyn, das göttliche das Prärogativ ewiger Nothwendigkeit hat und einem sittlichen Wesen die Spannung der kosmischen Kräfte, welche die bis in das Mark der sittlichen Welt herein ragende Entzweiung des Seyns ist, keineswegs gleichgiltig seyn kann. Aber auch die Behauptung, daß das Universum in seiner jetzigen Form des Außer- und Nebeneinander das zufällige Product eines kreatürlichen Willens sey, scheint uns eher eine Selbstvernichtung, als das Resultat ächter Philosophie zu seyn, deren höchster Triumph vielmehr es ist, im Universum auch durch das Spiel des Zufälligen hindurch die Maaße einer göttlichen Vernunft zu erblicken. Jene Behauptung ist uns daher nur ein neuer Beweis davon, daß Schelling der letzte Grund aller Entzweiung, welchen am meisten Pythagoras und Böhme geahnt haben, bei aller Tiefe seiner Speculation verborgen geblieben ist. Wenn namentlich der Fortgang Gottes von der Tautousie zur Homousie die Selbstvollendung Gottes (vrgl. S. 533 und 643), die Homousie Gottes aber bedingt ist durch die Heterousie und diese durch den Uract des ersten Menschen; wie kann dieser Uract ein zufälliger seyn, ohne eben damit Gott selbst zu etwas Zufälligem zu machen d. h. die Idee des Absoluten, welchem als solchem ein schlechthiniges Seyn zukommt, geradezu zu vernichten? Schelling hat selbst das Ungeheure dieses Widerspruchs gefühlt. Er erklärt darum (S. 546), daß, wenn es überhaupt eine Welt gab, der Abfall dieses Seyns von Gott unvermeidlich gewesen sey; allein dieß ist nichts, als eine Zurücknahme des früher (S. 540) Durchgeführten, wornach es in der Macht des Menschen gestanden ist, die Welt in Gott zu erhalten, und ein Beweis unserer Behauptung, daß Schelling dem Begriffe der Willkühr im Gegensatze zu den unabweisbaren Forderungen des Systems eine viel zu weite Sphäre eingeräumt habe.

Wie nun in dieser Beziehung, so erblicken wir namentlich in Hinsicht auf das Ewige und Zeitliche in Gott in der Philosophie der Offenbarung keine reine Durchführung der absoluten Idee des Wissens. Schon in der Freiheitslehre begegnet uns ein Schwanken Schellings darüber, ob der Grund in Gott

ihm als Existenz vorangehe oder beide unabtrennbar in dem ewigen Wesen Gottes zu denken seyen. Auch die Philosophie der Offenbarung ventilirt auf dieselbe Weise. Gott, sagt Schelling S. 459, findet sich in einem blinden Seyn, ehe er sich selbst denkt und weiß. Hier tritt der Unterschied unserer Philosophie von Jakobi hervor, welcher Gott gleich mit Bewußtseyn setzt. Indeß, sagt er S. 475, ist jenes allem zuvorkommende Seyn, das Gott ohne sein Zuthun hat, nur ein Gedanke des Augenblicks, Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach. So wie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, weiß er sich sogleich als dieses actus des Existirens nicht bedürftig. Von Ewigkeit sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn zu suspendiren. Der Widerspruch dieser beiden Stellen unter sich erhellt von selbst, ja der letztere Ausspruch enthält für sich denselben Widerspruch, da, wenn das unvordenkliche Seyn auch nur momentan ohne ein Selbstbewußtseyn in Gott existirt, es eine Voraussetzung nicht blos der Sache, sondern der Zeit nach ist. Dieser Widerspruch ist aber unvermeidlich in einem Systeme, welches unmittelbar mit dem Seyenden beginnt; denn von ihm behauptet Schelling mit Recht, daß es nur ein blindes sey (S. 425), und das Selbstbewußtseyn auf dasselbe nur folge (S. 427). Hierin hat er die wahre Consequenz jenes Princips gezogen und macht dieß mit Recht gegen alle bisherige Philosophie geltend. Allein Schelling hätte die Einsicht in diese Consequenz, welche ihm zum Ruhme gereicht, bestimmen sollen, jenes Princip selbst aufzugeben, und nach dem höheren Begriffe zu suchen, welcher selbst nicht innerhalb des Gegensatzes des Blindseyenden und des Sehenden steht; denn das wahre Princip muß schlechterdings außerhalb aller Dualität seyn. Sobald aber Schelling jenes Eine über alle Dualität erkannt haben würde, müßte er auch sofort eingesehen haben, daß es ewige Einheit der Wesenheit, des blind Seyenden, und des Geistes in sich selbst, und daß nur das zeitliche Universum, nicht aber das an und für sich seyende göttliche Leben die Existenz der göttlichen Substanzen in der Form der Succession sey, folglich nur diese projicirte Welt ein Blindseyendes vor und ohne ein coexistirendes, sehendes Auge darzustellen vermöge.

Ein anderer Punkt im Systeme Schellings, durch welchen

der Schein entsteht, als unterwerfe er das Leben Gottes den Bedingungen der Zeitlichkeit, ist, daß er den tellurischen Proceß für den zeitlichen schlechtweg nimmt. Die neuschellingische Philosophie hat darin den früheren pantheistischen Idealismus weit hinter sich zurückgelassen, daß sie das tellurische Seyn nicht = dem absoluten setzt. Sie erkennt ein ewiges Seyn als Grund und ein zeitlich ewiges als Zweck desselben, aber darin ist sie immer noch in die Schranken jenes Idealismus gebannt, daß sie als einzigen Durchgangspunkt beider das Erdleben setzt. Wie kann dieß seyn? Die Erde hat einmal angefangen und wird folglich einmal aufhören, Lebendiges und Geistiges hervorzubringen. Wäre daher sie die einzige Vermittlung, durch welche hindurch Gott von der Autousie zur Homousie oder, um in den Terminis der Freiheitslehre zu sprechen, zur vollkommenen Verklärung des Grundes seiner Existenz in der Liebe gelangt; dann müßte es eine Zeit gegeben haben, in der Gott unvollendet war, und eine andere, in der er aufhören wird, sich zu vollenden, d. h. Gott wäre der Zeit unterworfen. Von hier aus stellt sich daher die unbedingte Forderung an die Philosophie, den engen Gesichtspunkt des pantheistischen Idealismus schlechthin zu durchbrechen und zu der Erkenntniß sich zu erheben, mit deren Aufgang erst das Universum dem Geiste sich anschließt und in deren Unendlichkeit der Quell einer ewigen Jugendfrische für das Wissen liegt, daß auch die zeitliche Mitte zwischen den beiden Existenzweisen des Unbedingten unendlich ist. Hieraus folgt nicht nur, daß auch die zeitliche Vermittlung an sich nie angefangen hat, sondern es ergibt sich auch jenes Gesetz der Coexistenz aller Formen des Zeitlichen in den verschiedenen Sphären (§. 84), vermöge dessen das Absolute auch im Zeitlichen ebenso ewig ist, als es wird. Ja es zeigt sich von hieraus die Einheit der entgegengesetztesten Pole unserer Philosophie, der Substantialitätslehre, welche das Zeitliche nur als Modification der ewig sich gleichen Substanz setzt, und des reinen Idealismus, der nur ein ewiges Fließen, absolute Dialektik ohne allen actus kennt. Denn in Gott muß zwar ein unendliches reelles Wesen seyn, weil die seyende Wesenheit in ihm ein ἄπειρον, ein schlecht Unendliches ist, welches nach seiner unerschöpflichen Möglichkeit betrachtet nie durch den Geist in Gott schlechthin zum Act erhoben werden

kann. Aber das Gesetz der Coexistenz der wesentlichen Formen des Seyns belehrt uns zugleich, daß alles Werden nur ein Spiel der göttlichen Liebe mit sich ist, da jenem Gesetze zufolge immer das, was in einem Punkte des zeitlichen Universums erst wird, in einem anderen seinem wesentlichen Gehalte nach schon geworden seyn muß.

Alle diese Mängel aber wurzeln in dem Positivismus, welcher in Schelling's Geist mehr und mehr eine solche Macht gewonnen hat, daß er nunmehr sein ganzes System umrankt und alle jene Spontaneität entschwunden scheint, welche stets als ein Prärogativ der Philosophie gegolten hat. Von der Freiheit, mit welcher Schelling in seiner Religion und Philosophie und in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums zu dem Historischen sich verhält, bis zu seiner Philosophie der Offenbarung — welch' ein Nachlaß der Schwungkraft des Geistes! Je inniger der Bund ist, den das Wissen in seiner Vollendung mit dem religiösen Bewußtseyn schließt, desto freier muß er zugleich seyn, da der Rückgang der Vernunft in ihren Grund nicht den Sinn hat, daß sie zum Dogmatismus zurückkehrt, vielmehr ein Zeichen davon ist, daß sie nunmehr im Begriff ist, die Principien eines werdenden Weltalters, die schon im innersten Leben des Geistes sich vorbildend gestalten, zu erkennen. Die Religiösität der Philosophie ist divinatorischer Art; das ist ihre letzte Mission, mit deren Erfüllung sie selbst vom Schauplatz der Geschichte verschwindet, um den gestaltenden Kräften des wirklichen Lebens Raum zu geben.

Schlußbemerkungen.

§. 111.

Und hiemit gelangen wir zu dem höchsten Punkt unserer Untersuchung. Es ist nicht schwer, zu beweisen, daß die Realisirung des höchsten Problems der neueren Philosophie ein ganz anderes System zur Folge haben müßte, als die Philosophie der Offenbarung ist. Hat sich, wie wir gesehen haben, die Vernunft des Occidents angestrengt, Gott bei aller Beziehung auf die Welt doch als Anundfürsichseyn zu erkennen; so kann er in seinem reinen Wesen nichts anderes

seyn, als die Einheit der ewigen kosmischen Substanzen, des Weltwesens, des Weltlebens, der Weltseele, des Weltgeistes, welche zusammen in ihrem Anundfürsichseyn das ewige Universum constituiren. Dieß ist diejenige Quadruplicität, welche allein die Philosophie von sich aus ohne allen und jeden Positivismus begreift, während die göttliche Triplicität, welche man in die Philosophie einzuführen neuerdings beflissen ist, einen außerphilosophischen Ursprung hat. Indem die Philosophie zu jener Idee sich erhebt, bleibt sie ganz bei sich, ganz innerhalb des Seyenden — denn sie huldigt nur den schöpferischen Potenzen, die im Diesseitigen sich bekunden — und doch schwingt sie sich zum An- und für sich seyenden empor, da sie von der zeitlichen Offenbarung der kosmischen Substanzen ausgehend auf ihr nichtzeitliches Seyn in Gott, von ihrer Existenz in der Form der Succession auf ihr Zumalseyn im Absoluten schließt. Ist es daher ein Wunder, wenn wir bemerken, daß der Gang der Philosophie in der alten und neuen Zeit einem Suchen nach jenen Begriffe, der ihr doch immer zugleich gegenwärtig war, ähnlich erscheint? Wie das reifste und letzte System der alten Welt jenen Begriff aufs bestimmteste ausgesprochen habe, wurde schon (§. 98) gezeigt. Aber auch der Begriff Gottes als der Vernunft, die in sich Subject-Objectivität ist, dieser Begriff, um den sich die moderne Speculation dreht, — was ist er anderes, als der noch unvollkommene Ausdruck für die absolute Einheit, welche sich als Wesenheit und Geist in sich unterscheidet und beide in den mittleren Substanzen zu einem ewigen Leben zusammenfließend, das reine Universum zu ihrer Existenz hat?

Gott ist also nur die Henade eines Universums; beide sind in ihm so unabtrennbar, daß Gott an sich nur die Henade der reinen Weltpotenzen, sein reines Seyn nur das reine Universum ist. Von hier eröffnet sich von selbst der Blick in die drei concentrischen Kreise, welche das ganz All und das schlechthinige Seyn Gottes, den großen Sphäreneinklang bilden, dessen Harmonie die Entzweiung zu ihrer lebendigen Mitte hat. Wir dürfen nur an unsere frühere Exposition erinnern, um aufs klarste einen jeden davon zu überzeugen, daß hierin auch das zweite mit dem ersten genau zusammenhängende Problem der ganzen neueren

Philosophie gelöst sey, nämlich zu begreifen, wie Gott absolute Selbstbejahung bei aller Negativität, sein Leben ewige Harmonie in aller Disharmonie oder wahre Entelechie als thätiger Grund der Differenzen und als deren Auflösung ist.

Man müßte indeß unsere ganze Untersuchung mißverstanden haben, wollte man glauben, als betrachten wir eine Metaphysik, welche den bezeichneten Gottesbegriff entwickelt, als das müssige Werk einer träumerischen Speculation. Die Vorrede zu unserem Werke und die einzelnen Andeutungen, welche wir im Verlaufe desselben gegeben haben, bestimmen uns vielmehr, indem wir alles Bisherige zusammenfassen, die reelle Bedeutung der Philosophie für die Wirklichkeit nunmehr auf das bestimmteste auseinander zu setzen.

So einig alle freien Geister darin sind, daß es unserer Zeit vorbehalten sey, die Reformation zu ihrer Vollendung zu führen, so wenig kennt man die Ideen, durch welche sie dieß allein vermögen wird. Ich glaube, daß sie in unserem Systeme bestimmter ausgesprochen sind, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Das Allerinnerste in dem Drange der Zeit ist die Rückkehr zur Natur als einer göttlichen Substanz. Von der Reformation an hat der Geist begonnen, nachdem er die unnatürliche Entfremdung von der Natur, deren Ausgeburt die Ascese des Mittelalters gewesen, aufgegeben, wieder dem realen Universum sich zuzuwenden und in ihm seinen Gott zu lieben. Vollendet wird diese Richtung nur seyn, wenn die Natur selbst in Gott begriffen seyn wird und dieß nicht blos so, daß sie als ein Andersseyn der Idee erscheint, vielmehr so, daß sie der Idee selbst ewig immanent ist, also erkannt wird, wie Gott schon an sich Geist der seyenden Substanzen sey. Hier erhellt die große Bedeutung der wahren Religionsphilosophie, die Nothwendigkeit, auch die reine Idee Gottes nicht ohne ein reales Seyn, ein reines Universum zu begreifen.

Aber diese Liebe zu Natur, welche sich in allen Erscheinungen der Zeit, in dem überall durchblickenden Realismus ihrer Bestrebungen verkündet, ist zugleich der Quell der reellen Thatenlust. Die Ascese führt nothwendig zum Quietismus; denn als die höchste Bestimmung des Einzelnen erscheint in ihr, in der absoluten Einheit zu seyn und in ihr alle Individualität, allen

Eigenwillen abzustreifen, folglich sich selbst zu entmannen. Der Germanismus, in seinem ursprünglichen Wesen durchaus heroisch, mußte jenen Durchgangspunkt durch den religiösen Quietismus nehmen, um sein ursprüngliches Wesen, welches nie völlig zum Schweigen gebracht werden kann, in einem verjüngten religiösen Heroismus zur vollen Actualität zu erheben. Es scheint uns, daß das religiös quietistische Element, welches die Stillen im Lande noch immer festzuhalten suchen, ursprünglich aber dem Occident ganz fremd ist, sich in ihm nur vermöge jener Verschmelzung orientalischer Völker mit den Autochthonen Germaniens, wie sie in der großen Völkerwanderung erfolgte, bilden konnte. Dann erhellt um so klarer die Nothwendigkeit der Verjüngung Deutschlands durch ein den Heroismus erweckendes religiöses Bewußtseyn. Ein solches wurzelt aber schlechterdings nur in dem Evolutionsprincip, welches im Absoluten erkannt werden muß. Was hat die schöne Thatkraft der Griechen in letzter Beziehung anders entzündet, als der evolutionäre Charakter ihrer Religion? Der Heros ward durch den Kampf mit der Naturmacht zum Gott; er realisirte nur das ewige Wesen der Gottheit, welche selbst die wilden Naturmächte zu ihrer Voraussetzung hat und nur aus ihnen durch ihre Ueberwindung als Intelligenz entspringt. Die endliche Seite dieser ächt occidentalischen Anschauung wird nie wieder kehren. Die Verschmelzung des Orients und Occidents scheint nach dem Plane der Vorsehung die Endabsicht zu haben, das An- und für sich seyn Gottes, in welchem der Orientale lebt und welches als ein ewiges Intellectualreich die Neuplatoniker zu begreifen anfingen, in und bei aller göttlichen Evolution zum Bewußtseyn zu bringen. Aber auch so entzündet diese Erkenntniß nothwendig die Thatenlust. Denn was kann mehr den Enthusiasmus des Kampfes im Volke erwecken, als das Bewußtseyn, daß, da Gott nur in der Entzweiung der Substanzen schaffen und sich schlechthin realisiren kann, die Rückkehr zu Gott nicht die thatlose Ruhe in Ihm, vielmehr die werkthätige Zurückführung der für sich wirkenden seyenden Substanzen unter die Herrschaft des Geistes sey? Auch von dieser Seite springt der universelle Sinn der neueren Philosophie, ihre Bestimmung in die Augen, den Orient und Occident zu verschmelzen, und ein ächt religiöses Leben zu zeugen.

Je mehr aber von hier aus das Thun des Einzelnen die Bedeutung eines göttlichen Werks gewinnt, desto weniger kann eine fremde Vermittlung zwischen ihm und dem Absoluten noch den Sinn haben, den sie im Mittelalter hatte. Es ist bekannt, daß auch hiezu die Reformation den Anfang gemacht hat. Den unendlichen Kreis von Mittelwesen, welchen die Religion des Mittelalters kannte, hat sie aufgehoben, desto entschiedener aber ein einzelnes als das absolute Medium festgehalten. Was ist dieß im Grund anderes, als der bloße Anfang einer Umgeburt des Bewußtseyns, deren Vollendung wir erst zu erwarten haben? Von diesem Gesichtspunkte aus erhellt der tiefere Sinn und die wahrhaft religiöse Weihe unserer ganzen bisherigen Religionsphilosophie. Wenn sie das absolute Individuum als Symbol des Ganzen faßt; so spricht sie darin nur den Geist der Reformation aus, indem sie das, was als That des Mittelwesens angeschaut wird, vielmehr als Problem Aller setzt. Allein auch sie ist nur ein halber Schritt und diese Halbheit ist vielmehr der Grund, daß sie mehr, als die Reformation, in den Dualismus zurücksinkt. Ein Mittelwesen ist nämlich da für das religiöse Bewußtseyn nothwendig, wo der Einzelne als endliches Individuum das nicht vollbringen kann, was er doch als Ideal anschaut, und die Vermittlung hat daher den Sinn, daß die endlichen Individuen ihre Endlichkeit in fremden Individuen geopfert anschauen, dabei aber, weil diese für sie handeln, ihre Endlichkeit zurückbehalten und sich ihres endlichen, individuellen, sinnlichen Daseyns erfreuen. So sind die Heiligen des Mittelalters Asceten gewesen, deren überfließende Verdienste aber für die Gläubigen vielmehr die Folge hatten, daß sie ihrer eigenen Welt sich zurückgegeben wußten. Die symbolische Auffassung dagegen würde, wenn sie im Ernste genommen würde, indem sie die Entsagung des Mittelwesens als Problem Aller ausspricht, nur die Entzweiung universalisiren. Das ist der Punkt, um welchen sich jetzt Alles dreht, das die große speculative Frage der Zeit. In Wahrheit ist die wahre Vollendung des Geistes der Reformation nicht im mindesten in unserer bisherigen Religionsphilosophie zu suchen, vielmehr liegt sie nur in einem Systeme, welches das Wesen der Persönlichkeit zum bestimmtesten Bewußtseyn bringt. Es ist nämlich da, wo diese

gefaßt wird als reine Unendlichkeit, ihr göttliches Leben nur in der gänzlichen Selbstentäußerung derselben denkbar, und weil doch eine solche Entäußerung nicht Allen möglich ist, indem dieß ein Stillstand alles Lebens wäre, so tritt hier nothwendig die Vermittlung ein. Wird aber die Persönlichkeit erkannt als ein relativ Unendliches und zugleich eingesehen, daß der unbedingte Geist sich in der Schöpfung nur offenbare, um in dem Kreise aller relativ unendlicher Wesen sich selbst und seine Ideenwelt adäquat anzuschauen; so erhellt, daß jedes Individuum nicht durch Verneinung seiner Endlichkeit, sondern durch Verklärung derselben wahrhaft in Gott sey, daß die ganz bestimmte Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen, welche in seiner Persönlichkeit angelegt ist und in welcher es schlechterdings keine Uebertragung gibt, seine Versühnung mit Gott ausmache. Eine solche Philosophie, in der wir allein die Vollendung der Reformation erblicken können, muß aber ausgehen von einem uranfänglichen Geiste, der zugleich eine Basis der Realität hat, und durch Einverleibung seiner Ideen in die letztere creatürliches persönliches Leben in unendlichen Reflexen bildet. Ist einmal dieß begriffen, dann erst entsteht das heimische Gefühl des Selbstes in seiner individuellen Welt, welches die Reformation, als sie die Ascese und die Aufgebung des Eigenwillens in den dunklen Monasterien vernichtete, *eigentlich* bezweckt hat, und verbunden mit dem Stolze des Heroismus, der im Evolutionsprincip liegt, wird jenes heimische Gefühl einem Funken gleichen, welcher das schlummernde Leben der Menschheit neu zu entzünden vermag.

Doch ich sage damit nicht, daß der Einzelne als solcher oder für sich schlechthin direct auf das Absolute beziehen könne. Er kann dieß nur, indem er in der *Gesammtheit* sich selbst anschaut. Nur sie ist der vollständige Organismus des Allgeistes und der letzte Endzweck seiner Schöpfungen. Dieß ergibt sich, wie ich glaube, aus keiner Lehre so sehr, als aus der unsrigen, und auch in dieser Beziehung liegt es uns ob, die Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, den Ahnungen der Gegenwart zu beleuchten. Daß die Reformation zu sehr in die subjective Innerlichkeit des Einzelnen sich vertieft und auf sie ihre Anschauungen beschränkt hat, ohne auf den Organismus des Sittlichen zu reflectiren, ist bekannt und gerade in dieser Beziehung

die hohe Bedeutung von Interesse, welche in unserer Zeit der Organismus des Sittlichen, namentlich der Staat erlangt hat. In völligem Contraste mit dem, was in Wirklichkeit den Vordergrund unseres Bewußtseyns ausmacht, steht die positive religiöse Form desselben, für welche der Staat ein Indifferentes ist, und nur eine Philosophie, welche erkennt, daß Gott erst in der Realisirung des Organismus der relativ unendlichen Henaden sich selbst und seine Ideenwelt schlechthin sich activire, vermag die wahre Form der religiösen Anschauung zu anticipiren, wie sie unser Zeitalter fordert. Denn jene Anschauung wird analog der Religion Zoroasters noch mehr der Griechenlands nicht mehr blos das jenseitige Reich, sondern ebenso den realen Organismus als eine göttliche Idee begreifen. Ist aber dieß einmal erkannt, so kann überhaupt der Cultus nicht mehr in dem rein innerlichen Weben und Leben des Geistes beschlossen seyn, welches vielmehr in den Hintergrund zu treten hat und eher in das Gebiet der Mysterien zu verweisen ist, sondern er muß der offenbare Cultus aller Gesammtwerke des Volkes werden. Alle Einheiten, welche den Organismus des Sittlichen constituiren, erscheinen als göttliche Potenzen und der Cultus Gottes ist zugleich ein Cultus der Industrie, der Humanität, der Wissenschaft und des Schönen.

Das ist die Idee der Philosophie, wie schon Pythagoras sie entschieden gehabt hat und welche selbst fundamentaliter eins ist mit Religion und Sittlichkeit. Den Sphäreneinklang des Universums im Einzelnen nachbildend darzustellen, ihn darzustellen, indem nicht blos Eine Seite des menschlichen Lebens als das Göttliche cultivirt und dualistisch die übrigen Gebiete als ein Profanes betrachtet werden, sondern alle Henaden, welche das menschliche Leben constituiren, als göttliche Ideen verehrt werden, — dieß ist die Religion, dieß die Sittlichkeit des Wissenden. Nach allen Nachrichten war es dieser Gedanke, welcher dem pythagoreischen Bunde zu Grunde lag, und, wie er selbst den Ursprung aus dem Urwissen durch die Totalität verräth, welche er ausspricht, so muß er einmal nicht blos in einem Bunde, sondern in der Menschheit realisirt werden. Denn das Ursprüngliche bleibt durch alle Entzweiungen hindurch als das Wesen, das zur Wirklichkeit strebt und als Entelechie sich behauptet. Und hier erhellt der große Zusammenhang der ganzen

Philosophie. Wir haben bisher die letzte Gestaltung, nach welcher die deutsche Philosophie ringt, blos als Culminationspunkt der Geschichte der letzteren betrachtet. In Wahrheit ist sie nur das wiederhergestellte Urwissen, wie es uns im Pythagoreismus bereits begegnet ist. Die harmonische Anschauung des letzteren, welcher Gott als die absolute Henade, das Universum als Sphäreneinklang und die sittliche Welt als Nachbildung desselben setzt, mußte vorerst in einer langen Entwicklung durch den Dualismus hindurchgehen, welcher seine vollendete Ausbildung im Neuplatonismus erlangt hat, um zuletzt in einer tieferen, geistigeren Form wieder hergestellt zu werden. Die entgegengesetzte Strömung von der Dualität zurück zum Urmonismus hat mit der germanischen Philosophie von ihrem Anfange an begonnen. Die letzte Gestaltung unserer Philosophie kann daher nur jenes Urwissen wieder herstellen. Freilich ist diese Reproduction, wie sie dem Wissen möglich ist, selbst vorerst nichts als ein Intellectualreich, das aber eine höhere, universelle und reelle Bestimmung hat, nämlich die, als ein neuer Hellenismus und als Reich der ächten Humanität, worin Wissen, Kunst, Religion und Sittlichkeit schlechthin eines sind, durch eine Umgeburt alles Seyns und durch Aufhebung aller Reste der Entzweiung in der Menschheit verwirklicht zu werden.

Hierin fassen sich alle Endpunkte unserer Untersuchungen zusammen. Denn nicht blos die Geschichte der Philosophie, sondern auch die Universalgeschichte hat jenes Eine Ziel. Nachdem die Perioden abgelaufen sind, in welchen der Wesens-, der Lebens- und der Seelengeist dominirt haben, ist der Geist als Geist längst zur Existenz gelangt. Aber auch dieser hat seine Stufen, in welchen er sich offenbart, je nachdem die geistigen Henaden, welche den Kreis seiner Selbstanschauung bilden, als blos endliche oder als rein unendliche oder als endlich unendliche Potenzen erscheinen. Diese letztere Anschauung, die größte und erhabenste unter allen, ist es, welche allein die Philosophie kennt, welche ihre Liebe, ihr ethisches Pathos, ja ihre Weihe ausmacht. Nur in ihrer Verwirklichung, in welcher alle Einzelnen frei das Centrum und das Ganze in sich darstellen, ist Gott schlechthin als Geist offenbar. Diese Periode wird zugleich die Periode der absoluten Befreiung seyn. Hat

der Geist in sich selbst und in der obersten Henade sein Leben gewonnen, so kann er auch die seyenden Substanzen, das Weltwesen und die Weltseele wieder frei lassen. Der Geist, seiner selbst gewiß, vermag sich dann ihrer Bildungen wieder harmlos zu erfreuen und die gewaltsame Zurückdrängung der seyenden Substanzen aus dem Bewußtseyn, gegen welche der Geist lange Zeit sich in seine eigene concentrische Tiefe verschlossen hat, damit er als Geist schlechthin sich offenbar werde, wird, nachdem dieser Endzweck der Geschichte erreicht ist, einer heiteren Liebe zu Gott im Universum weichen können.
